

Р. Л. ЛИВШИЦ

# ДУХОВНОСТЬ И БЕЗДУХОВНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
1997

ББК Ю616  
Л555

Научный редактор  
доктор философских наук, профессор *И.Я.Лойфман*

Рецензенты:  
доктор философских наук, профессор *Л.А.Мясникова*;  
кафедра философии и культурологии ИППК преподавателей  
гуманитарных и социальных наук  
при Уральском государственном университете им. А.М.Горького

**Лившиц Р.Л.**

Л555 Духовность и бездуховность личности. — Екатеринбург: Изд-во  
Урал. ун-та, 1997. — 152 с.  
ISBN 5—7525—0558—5

В монографии сформулирована социокультурная концепция духовности личности. Духовность рассматривается в единстве со своим антиподом — бездуховностью. Системно представлены формы духовности и бездуховности. Исследован феномен псевдодуховности, до сей поры не изучавшийся. Концепция автора вписана в контекст социальных реалий современной России, что придает монографии известную публицистичность.

Для студентов, аспирантов, преподавателей-обществоведов и всех интересующихся гуманитарной проблематикой.

Л 0301040100—11  
182(02)—97 Заказное

ББК Ю616

ISBN 5—7525—0558—5

© Р.Л.Лившиц, 1997

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
<b>Глава 1. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ</b> ....	8
1. К определению исходной позиции .....	8
2. Человек как существо лично-общественное .....	12
3. Духовность и бездуховность личности как типы мироотношения .....	20
4. Метод и предмет .....	26
<b>Глава 2. СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ И ЕЕ АНТИПОДА</b> .....	31
1. К интегральной концепции духовности .....	31
<i>Основные концепции: фрагменты картины</i> .....	31
<i>Реляционная концепция: картина в целом</i> .....	37
<i>Эмпирические обнаружения духовности</i> .....	44
2. Духовность и ценности гуманизма .....	48
3. Проблема отрицательной духовности .....	57
4. Духовность и бездуховность: бытие и обладание .....	60
<b>Глава 3. МОДИФИКАЦИИ ДУХОВНОСТИ И БЕЗДУХОВНОСТИ</b> .....	66
1. Критерии систематизации .....	67
2. Формы духовности .....	70
<i>Теоретизм</i> .....	70
<i>Эстетизм и этизм</i> .....	73
<i>Индивидуализм, коллективизм, соборность, общинность</i> .....	77
3. Проблема религиозной духовности .....	80
4. Морфология бездуховности .....	91
5. Псевдодуховность и ее разновидности .....	97
<b>Глава 4. ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНОСТИ КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА</b> .....	105
1. Философско-социологические аспекты проблемы .....	105
<i>Реальна ли задача?</i> .....	105
<i>Куда идет Россия?</i> .....	108
<i>О специфике российского общества</i> .....	115
<i>Столица и провинция</i> .....	121
2. Роль системы образования в формировании духовности ....	125
<i>Тенденции развития содержательного аспекта образования</i> ...	128
<i>Методика: от монолога к диалогу</i> .....	132
<i>Демократизация и гуманизация образования</i> .....	135
3. Художественная литература как фактор формирования духовности .....	139
4. О религиозном воспитании и образовании .....	143
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	140

## ВВЕДЕНИЕ

Повышение интереса к теме духовности, столь явственно обозначившееся в отечественной философской литературе в последнее десятилетие, совершенно не случайно. Оно обусловлено как факторами внутрифилософскими, так и обстоятельствами, выходящими за пределы философии. Первые связаны с общим поворотом отечественной философии в сторону личности. Данный поворот является вполне объяснимой реакцией философского сообщества на отчужденно-сциентистский и весьма идеологизированный стиль, долгое время господствовавший в нашей философии. Вторые заключаются в изменении глобальной ситуации. Границы существования человеческого рода сегодня приобрели путающую реальность. Угроза человечеству исходит от него самого, она проистекает из потребительски-гедонистического отношения к природе. Ресурсы природы не безграничны, а человеческое вожделение беспредельно. Цивилизация, построенная на потреблении как главной жизненной ценности, неотвратимо движется к собственной гибели. Возможность избежать глобального суицида связана с отказом от потребительски-гедонистического принципа и освоением нового типа жизнеустройства. Этот новый тип жизнеустройства должен быть основан на примате ценностей духовного порядка над ценностями материальными, ценностей творчества над ценностями потребления, ценностей созидания над ценностями сокрушения, ценностей солидарности над ценностями господства. Такова экзистенциальная ситуация современного человечества, и она актуализирует проблему духовности.

Актуализация данной проблемы связана и с теми драматическими переменами, что произошли в нашей стране в последнее десятилетие. Как бы ни относиться к советскому периоду истории России — бездумно-апологетически или тотально-нигилистически, нельзя не признать: у нас существовал особый тип цивилизации. Он резко отличался от того порядка вещей, который считался естественным для Запада. Сейчас, когда советский образ жизни с каждым прожитым днем отдалается в прошлое, становится все более очевидным, что в то время потребление не было главной ценностью и основным смыслом жизни. Люди вдохновлялись целями, выходящими за рамки их индивидуально-го бытия (индустриализация, освоение космоса, построение коммунизма). (Вопрос о разумности, обоснованности и достижимости этих



целей мы здесь не обсуждаем.) Разрушение “реального социализма” нанесло удар по ценностной сфере общества. Сложившиеся представления о добре и зле, прекрасном и безобразном, истинном и ложном подвергаются критике и осмеянию. Заслуги превращены в вину, а преступления — в геройство. В обществе насаждаются культ потребления и эгоизм. Утрата привычных жизненных ориентиров порождает у людей ощущение экзистенциальной пустоты. Затронуты самые сокровенные глубины личности, и потому обращение к проблематике духовности сейчас весьма актуально.

Ширящийся интерес к проблеме духовности имеет свое внешнее выражение в увеличении количества публикаций, ей посвященных, в активном вовлечении в философский оборот понятия духовности и его дериватов, в проведении конференций по данной проблеме. Соплелся в качестве примера на Всероссийскую конференцию “Духовность и культура”, состоявшуюся в 1994 году в Екатеринбурге, в Уральском университете.

В потоке событий нелегко понять их сущность. Смысл настоящего проясняется по мере того, как оно становится прошлым. Но и находясь внутри ситуации, можно вынести суждения, в определенной мере адекватные реальности. Так, если вести речь об осмыслении проблематики духовности в современной отечественной философской литературе, позволительно с достаточной уверенностью утверждать, что пока имеет место некий аналог стадии накопления эмпирического материала в естественно-научной дисциплине. Отдельные фрагменты картины проступают более или менее отчетливо, но общий ее смысл неясен. Понятие духовности употребляется зачастую инструментально, используется ситуативно, без осознания его сути и глубины. Само это понятие применяется в таких контекстах и в таких констелляциях, что нередко возникает подозрение в том, что оно выполняет функцию ярлыка, который наклеивается на предмет, имеющий позитивное значение в ценностном поле. На предметы противоположного значения наклеивается ярлык “бездуховность” — и на этом дело заканчивается. Порой приходится встречаться с понятием “псевдодуховность”, но никто, насколько нам известно, пока что не осуществил его экспликацию.

Сложившаяся ситуация требует выработки концепции, которая позволит с единой точки зрения рассмотреть все существующие позиции и даст возможность раскрыть общую природу духовности. Но постижением сущности задача теоретического исследования не может быть исчерпана. Следующий этап — анализ эмпирических обнаружений данной сущности, характеристика форм ее проявления. Весьма желательно, чтобы эти формы были описаны в их взаимных связях и взаимопереходах. Но и это не все. Необходимо вписать теоретические представления в контекст социальных реалий. Только при выполнении указанных условий концепция может считаться вполне завершенной и, следовательно, достаточно зрелой для системной критики.

Исходя из изложенных соображений, автор поставил перед собой три задачи:

- 1) выявить общую природу духовности и ее антипода;
- 2) разработать типологию форм духовности и бездуховности;
- 3) вписать проблему духовности в контекст социальных реалий.

Эти три задачи есть, в сущности, три аспекта одной цели — создания целостной концепции духовности личности.

Сама по себе установка на выработку целостной концепции духовности еще ничего не говорит о специфике подхода к проблеме. Феномен духовности многогранен, и потому субъект познания оказывается перед необходимостью выбрать один из множества объективно возможных ракурсов его анализа. Так, допустим психологический подход. Представляется заслуживающим внимания исторический подход. Немало интересных сюжетов таит в себе подход социологический. Можно указать также как на один из возможных способов анализа проблемы духовности на подход антропологический. Мы остановили свой выбор на подходе, который правильнее всего было бы обозначить как социокультурный. И потому свое внимание мы сосредоточим на анализе духовности в контексте тех социальных и культурных координат, в которых живет и действует эмпирический индивид. Рассматриваемый с социокультурной позиции феномен духовности связан с такими категориями, как деятельность, культура, смысл, ценность, идеал, норма, программа. Мы не анализируем указанные категории специально (нельзя объять необъятное), но это вовсе не означает, что они употребляются нами инструментально, ситуативно, без продумывания их общего смысла.

Поставленные нами задачи предопределили план монографии и логику изложения. Первая глава посвящена философско-методологическим основаниям анализа проблемы духовности. Во второй главе делается попытка выявить общую природу духовности и ее антипода. Третья глава реализует логику “от явления к сущности”. В ней вниманию читателей предлагается типология форм духовности и бездуховности. В четвертой, последней главе книги проблема духовности рассматривается в контексте социальных реалий современной России.

В тексте имеются рассуждения, посвященные важным, хотя и частным проблемам. Необходимость их включения в монографию диктуется тем, что они позволяют лучше понять смысл и пафос выносимой на суд читателей концепции. Автор сознает, что в некоторых случаях он отходит от бесстрастно-сциентистского стиля изложения и попадает в грех публицистичности, и просит не судить его за это слишком строго.

Эта монография вряд ли могла бы появиться без помощи и поддержки профессора Исаака Яковлевича Лойфмана. Мне посчастливилось работать под его руководством начиная со студенческих лет.

Всегда, на всех этапах моей научной деятельности я ощущал его глубокое духовное влияние, пользовался его советами, обращался за консультацией в тех нередких случаях, когда испытывал теоретические затруднения, доверял ему оценку своих трудов. Не является исключением и эта монография. Пользуясь возможностью, выражаю своему учителю И.Я.Лойфману глубокую благодарность.

Благодарен я и профессорам В.В.Киму, Л.А.Мясниковой, Д.В.Пивоварову, В.И.Плотникову, доценту А.Р.Соколову, которые прочли мою работу в рукописи и высказали ценные советы по ее улучшению. Особая благодарность моему другу со студенческой поры Ю.И.Мирошникову, долгие и напряженные дискуссии с которым способствовали лучшему пониманию мною рассматриваемых в монографии проблем.

Облегчить финансовое бремя, связанное с публикацией монографии, помогли Г.А.Барабанов, генеральный директор АОЗТ "Дальнефть", и С.Н.Кожанов, генеральный директор АО "Шелеховский леспромхоз". Выражаю им свою искреннюю признательность за оказанную помощь.

## ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ

### 1. К определению исходной позиции

Всякий философский текст создается в конкретном социокультурном пространстве и времени. В "обычные" периоды философское сообщество пребывает в стабильном состоянии, ориентиры ясны, четко обозначены, авторитеты общепризнаны и не подвергаются сомнению. В таких условиях нет необходимости в каком-то специальном самоопределении философа в социокультурном континууме, во всяком случае в вербализации этого самоопределения. Совершенно другое дело — ситуация на переломе эпох. Она неизбежно сопровождается идейным размежеванием, низвержением бывших авторитетов, канонизацией новых имен, усилением, а то и ожесточением полемики, переменой теоретических позиций у какой-то части исследователей. Все эти процессы просто обязывают каждого автора определить свои собственные позиции как для самого себя, так и для читающей публики. Происходящие в российском обществе масштабные процессы не могут не отразиться на философии. Прежде всего, осмысление новых социальных реалий само по себе влияет на исходные мировоззренческие установки. И чем глубже эти перемены, тем существенней влияние. Такова общая закономерность. Специфика нашей конкретно-исторической ситуации заключается в том, что изменился сам статус философии в обществе. Впервые за многие десятилетия философия перестала быть "частью общепартийного дела", каждый, кто профессионально работает в области философии, получил возможность высказываться без обязательных уверений в верности марксизму-ленинизму, т.е. фактически некоторой сумме официально санкционированных догм. Но снятие внешних ограничений само по себе еще не делает человека свободным. Гораздо существенней преодолеть внутреннюю несвободу, зависимость от внутреннего цензора, мнения окружения либо от моды и конъюнктуры. Изменение теоретических взглядов у того или иного исследователя — обычный, нормальный процесс. Взгляды не могут не меняться с течением времени, тем более такого времени. Вместе с тем смущает тот факт, что взгляды меняются слишком резко и слишком у многих. Прозрения, тиражированные в великом множестве, выглядят весьма ненатурально, если не сказать подозрительно. Может, мы имеем дело не с действительной переоценкой ценностей, а с очередным конъюнктурным кульбитом? Просто догадливые авторы вовремя уловили, что нужно писать и говорить, чтоб, как и прежде, выглядеть смелыми, прогрессивными и современными. Сожжены идолы, которым поклонялись прежде, но сама зависимость от идолов осталась. На место

Маркса поставлен Макс Вебер или, к примеру, Питирим Сорокин. Ленин отправлен в подготовительный философский класс, понятие “диалектика” признано скомпрометированным, а слово “материализм” перешло в разряд бранной лексики. И хотя, казалось бы, никто более не надзирает за чистотой идейного знамени, никому не дано делить философов на правых и еретиков, выступать против общего мнения по-прежнему рискованно. Все это заставляет предположить, что, как и в былые времена, определенная часть коллег по философскому цеху не истины ищет, а старается угодить новой власти. Бесхребетный сервизизм и циничный флюгеризм никуда не исчезли. Они процветают, сменив символы и обличья.

Нет нужды объяснять, что в наших конкретных условиях философское самоопределение тождественно определению своего отношения к марксистской философии. На наш взгляд, произошедшие в России и в мире перемены не дают оснований для заключения о крахе марксизма, о его несостоятельности. Суждения вроде того, что по своей сути марксизм — нигилистическое учение, наукообразная апологетика социального разрушения, носят чисто идеологический характер и не имеют ни малейшей научной ценности. Гораздо более продуктивной представляется позиция, выраженная В.М.Межуевым: “Тотальное отрицание марксизма столь же лишено смысла, как и его признание в качестве вечной и абсолютной истины”<sup>1</sup>. Марксизм, по признанию многих крупных авторитетов, не разделяющих марксистских принципов, — одно из вершинных достижений европейской мысли. Отказаться от него — значит разорвать культурно-историческую цепь, связывающую античность и современность. С таким же успехом можно объявить вздором все, что написано И.Кантом или, например, Ф.Бэконом. В попытках сокрушить марксизм, развенчать его основные идеи и выводы опущен элемент варварства, которое не знает иного способа выразить перемену своего отношения к тем или иным святыням, кроме как уничтожить их. Марксизм — явление европейского и мирового масштаба, которое имеет право на цивилизованное отношение к себе. И не только в качестве музейного экспоната, не только в качестве свершившейся истории. Многие из высказанных Марксом идей актуальны и поныне.

Хотя философия в отличие от науки развивается в целом не кумулятивно, определенный элемент кумулятивности в истории философии все-таки есть. Правда, он состоит не в том, что над одной философской доктриной надстраивается другая, вбирающая в себя первую в качестве частного предельного случая. Принцип соответствия в том виде, в каком он существует в точных науках, в философии не действует. Здесь происходит отбор некоторых идей, ходов мысли, способов анализа действительности, которые становятся как бы само собой разумеющимися, превращаются во всеобщее достояние, входят в общее сознание. И чем крупнее мыслитель, тем значительнее его вклад

в этот общий фонд, тем заметней его влияние на последующие этапы развития философии. Маркс, несомненно, принадлежит к разряду именно таких мыслителей. Автор вполне солидарен с высказыванием Ю.Д.Гранина: "...философия марксизма самоценна и, знаменуя собой важный этап в духовном развитии человечества, она естественно продолжает свое существование в качестве значимого элемента европейской культуры"<sup>2</sup>. Несомненно, что центральная идея Маркса о человеке как существе социально-практическом, о том, что человек погружен в создаваемый им же самим поток общественно-исторической практики, образует некий духовный контур, определяющий развитие современной философии. Одни эту идею принимают, другие активно отвергают, но никто не свободен от ее влияния. Здесь можно провести определенную параллель с христианством: эту религию принимают не все, но любое вновь возникающее религиозное направление вынуждено в отношении христианства самоопределяться. Мимо христианства невозможно пройти, оно навеки вросло в ткань мировой культуры. Точно так же нельзя в философии пройти мимо марксизма.

С тем, что марксистская философия — неустранимый фактор духовной ситуации современности, согласятся, пожалуй, многие. Но может ли она и ныне, в обновленном в соответствии с реалиями сегодняшнего дня виде, служить инструментом анализа социальной действительности? Для тех, кто числит марксистскую философию по ведомству системного заблуждения, этот вопрос не имеет смысла. Но если признавать в марксизме (и, следовательно, в марксистской философии) позитивное содержание, данный вопрос вполне правомерен. Размышления Маркса были, конечно, навеяны реалиями времени, в которые он был погружен. За сто с лишним лет, что прошли после смерти создателя "Капитала", в мире осуществились глубочайшие изменения. Дает ли теория Маркса какие-то точки опоры для их осмысления или же роль ее значительно скромнее — быть элементом культурного генофонда философии? Представляется, что мы должны предпочесть первый вариант ответа на этот вопрос. Марксистская философия обладает актуальной эвристической значимостью, она и по сей день является ценным инструментом постижения действительности. В этой связи сошлемся на мнение М.К.Мамардашвили, которого нельзя заподозрить в апологетике и сервилизме: "...Маркс входит в тот весьма немногочисленный круг мыслителей в истории человечества — во всей истории их можно перечесать по пальцам, — которые поднимали мыслью целые пласты реальности, обнажали целые массивы новых предметных переплетений и зависимостей. Отчетливо фиксируя условия и посылки подобного "геологического обнажения", они на столетия вперед определяли сам стиль познающего мышления, точки отсчета его движения, тип его рациональности"<sup>3</sup>. Объявить Маркса устаревшим легко. Эта несложная процедура проделывалась великое множество раз. Но всякий раз после "опровержения" появлялась потребность в новом

опровержении. Не говорит ли сама необходимость вновь и вновь развенчивать Маркса о невозможности вычеркнуть марксизм из методологического арсенала современной философии?

Перестройка и ее последующий крах не могли не оказать глубочайшего воздействия на духовные процессы в российском обществе. События такого масштаба сопоставимы разве только с Октябрьской революцией, а А.А.Зиновьев считает крушение социализма в нашей стране "самым огромным за два тысячелетия переворотным событием"<sup>4</sup>. Мы все им заморожены, правда, каждый по-своему. Часть теоретиков под впечатлением поражения социализма и развала СССР полностью переменяла позиции. (Один из случаев такого рода, ставший известным широкой публике, — полная смена идейных вех А.С.Ципко<sup>5</sup>, без сомнения, одаренным талантом и темпераментом публициста.) Другая часть забыла марксизм на следующий день после поражения "августовского путча". Третьи остались субъективно приверженными марксизму — одни в форме ортодоксии, другие в виде установки на его творческое развитие. В их среде идет поиск путей обновления философской концепции Маркса, переосмысливаются старые истины, разрабатываются новые идеи и сюжеты, навеянные новыми реалиями. Но методология К.Маркса, фундаментальные принципы анализа социальной действительности не подвергаются при этом сомнению.

Критики марксизма указывают на наличие в нем элементов утопизма, на несбывшиеся прогнозы и отвергнутые временем оценки. Здесь нет возможности вдаваться в полемику по поводу сущности марксистской философии, это увело бы повествование в другое русло. Главное в данном случае — обозначить исходную мировоззренческую позицию. Она состоит в том, что марксизм, как и марксистская философия, — относительная, но истина. Свою задачу автор видит в творческом применении метода объективного анализа социальной реальности, который является абсолютным завоеванием марксистской мысли. Глупо искать в текстах Маркса ответы на все вопросы. Но ничуть не лучше выкидывать, как негодный хлам, всю марксистскую традицию из методологического арсенала современной философии. Революционно-ниспровергательская позиция только кажется преодолением догматизма. В действительности же это иная форма несвободы мысли, состоящая во внутренней зависимости от тех же текстов. Потому-то так легок переход от догматизма к нигилизму. И то, что выдается за идейную эволюцию, зачастую оказывается очередным конъюнктурным кульбитом.

Сказанное в известной степени предопределяет позицию автора по отношению к отечественной философской литературе советского периода. Можно, конечно, следуя новейшей моде, ее просто проигнорировать. Не было такой литературы — и все тут. Для подобного подхода определенные основания имеются. Когда читаешь работы, изданные в 60-е, 70-е и начале 80-х годов, не говоря уже о более

раннем периоде, порой возникает эффект полного внутреннего отстранения от текстов. Как будто звучит голос из другого мира. Надуманность проблематики, ярко выраженный авторитаризм и догматизм мышления, безликий, стилистически стерильный язык, жесткий канон формы, цитатничество, примитивизм многих суждений и оценок, политическое и идеологическое пресмыкательство — кому не знакомы болезни советской философии! Значит ли это, что она вообще недостойна внимания? Что все или почти все написанное в “эпоху тоталитаризма” безнадежно устарело? Признать все написанное тогда недостойным внимания — значит допустить, что биение живой мысли в этот период прекратилось. Но возможно ли такое в принципе?

О том или ином периоде в развитии философии нужно судить не по “массовой продукции”, а по вершинным достижениям. Значимость того или иного философского текста определяется не тем, в какое время он был создан, и даже не тем, с каких идейно-теоретических позиций он написан, а масштабом личности автора, уровнем его одаренности. Так, к примеру, труды Э.В.Ильенкова еще долго будут привлекать внимание философов, хотя многое в них, естественно, устарело. Таков один резон против снисходительного игнорирования советской философии, история которой завершилась с распадом Советского Союза.

Другой резон состоит в следующем. Мышлению, которое на деле устремлено к постижению истины, вообще противопоказан селективный подход к прошлому. Избирательность по отношению к прошлому — атрибутивное свойство апологетики. Это апологеты делят историю на достойную и недостойную внимания. Но при таком подходе утрачивается ощущение целостности исторического развития, распадается связь времен, ибо настоящее — итог всего прошлого, а не какой-то его избранной части. Прошлое всегда заслуживает критики, но игнорировать те или иные периоды истории — значит впадать в нелепую самоуверенность абсолютного всезнания. Необходимо помнить о том, что история на нас не заканчивается. И если мы хотим, чтобы последующие поколения судили о нас объективно, без снобистского высокомерия, мы должны и сами стремиться к объективному отношению к прошлому.

## 2. Человек как существо лично-общественное

Рассуждения о духовности на уровне публицистическом не требуют обращения к антропологической проблематике. Что такое человек? Каково его место в мире? Каково отношение человека и общества? Все эти вопросы можно не рассматривать, если целью обращения к теме духовности является не исследование проблемы, а воздействие на ум и чувства читателя. Иначе обстоит дело в том случае, если духовность выступает в качестве предмета изучения. От того, каково



наше видение человека, как мы понимаем его сущность, в чем усматриваем его предназначение, зависит трактовка всех проблем гуманитарных наук. Можно сказать, что в этих науках существует только одна проблема — проблема человека, а все остальные — ее аспекты и дериваты.

Первым шагом в исследовании этой проблемы является различение понятия “человек” и конкретного эмпирического индивида. Эмпирический индивид имеет неповторимый набор физиологических, психических, социальных и культурных характеристик, это мужчина, женщина или ребенок. В понятии “человек” мы абстрагируемся от многообразия эмпирических свойств индивида и ставим своей целью мыслить теоретически, т.е. на уровне общих определений. Говоря иначе, мы стремимся понять человека на уровне его родовой определенности. Конечный итог такой интеллектуальной процедуры — некий теоретический конструкт под названием “человек”, который и используется в теоретических рассуждениях на гуманитарные темы. Конкретный облик означенного конструкта зависит от того, что именно мы выделяем в качестве определяющего, существенного, а от чего отвлекаемся как от неглавного, непринципиального.

Если мы рассматриваем человека как результат эволюции, отвлекаясь от его социальности и вообще от всего того, что в человеке имеется сверх его телесности, мы получаем образ человека как определенного биологического вида под названием *Homo sapiens*. Данный биологический вид обладает рядом конституирующих признаков (прямохождение, большоголовость и т.п.), в своей совокупности отличающих его от других антропоидов. Такая трактовка естественна и органична для антропологии как отрасли биологического знания, но явно узка для философии.

Философский анализ не может, разумеется, игнорировать факт принадлежности человека к животному миру. Но философия обязана идти дальше констатации бесспорных и очевидных фактов. То, что для антрополога является единственным предметом размышлений, для философа выступает в качестве подразумеваемой данности, которую надо иметь в виду, но которой нельзя ограничиваться.

Философия ставит перед собой задачу рассмотреть человека в его человеческой определенности. Поскольку человек погружен в систему социальных отношений, понять его специфику можно только через анализ этих отношений. Человек и общество — это не две рядоположенные сущности, а неразрывно связанные между собой проявления общей природы, общего начала. Люди в своей эмпирической данности образуют общество, но общество не сводится к совокупности эмпирических индивидов. Общество есть нечто большее, оно — целостная живая система, развивающаяся по собственным законам. Свойства общества не могут быть выведены из свойств отдельных индивидов, его образующих. Следовательно, ответить на вопрос о том, что такое

человек “в философском измерении”<sup>6</sup>, значит ответить на вопрос о том, каково отношение общества и человека.

С одной стороны, человек является личностью, “экзистенциальным центром мира” (Н.А.Бердяев), с другой — он включен в общество. Таков тривиальный факт. Сложность заключается в том, чтобы этот факт объяснить, дать ему убедительное философское истолкование. С нашей точки зрения, наиболее удачное определение связи, соединяющей общество и человека, принадлежит В.С.Соловьеву, который выдвинул и обосновал тезис о том, что человек есть существо лично-общественное. В этой формуле гармонически уравниваются два принципа: принцип индивидуальности, в силу которого каждая личность есть “экзистенциальный центр мира”, и принцип социальности, фиксирующий обусловленность человека факторами социального порядка. В.С.Соловьев противопоставляет свой подход “отвлеченному субъективизму”, который ведет к неверному, одностороннему истолкованию человека и общества. Выдающийся русский мыслитель выделяет две разновидности такого субъективизма. Одна заключается в недооценке, а то и в игнорировании социальной среды. Приверженцев такой трактовки он именует “гипнотиками индивидуализма”. Их противоположность — “гипнотики коллективизма”. Они растворяют человека в обществе, превращают его в безличный винтик социального механизма. Свою собственную точку зрения В.С.Соловьев выражает в афористически звучащем положении: “Общество есть дополненная, или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество”<sup>7</sup>. В.С.Соловьев, как философ религиозно-идеалистического плана, рассматривает связь человека и общества как преимущественно нравственно-религиозную. Традиция именно такого истолкования является безусловно господствующей в мировой философии.

Разумеется, наполнение указанной связи конкретным содержанием существенным образом зависит от всего строя философствования, от принятых мировоззренческих посылок. У Платона человек есть прежде всего слуга государства. Жизнь человека целиком подчинена не им сформулированной разумной цели и служению общему благу. Платон в своем стремлении превратить человека в клетку государственного тела доходит до отрицания необходимости семьи. Аристотель — этот антипод Платона — крайне критически относится ко многим, если не ко всем положениям платоновской теории человека, но в целом остается в рамках представления о человеке как гражданине по преимуществу (политическом животном). В воззрениях на человека у Аристотеля на первый план выдвигаются иные человеческие добродетели, чем у Платона, но у обоих мыслителей человек предстает как существо, смысл жизни которого — следование общественному долгу. Античность не знала категории личности, античности неведомо было то, что впоследствии получило наименование самозаконности, самодостаточности, спонтанности человека. В античном мировоззренческом

комплексе человек — элемент космоса, его неизбежного вековечного порядка.

Христианство оказало глубокое воздействие на сам способ видения человека. Оно перевело отношение к высшему началу из плана подчинения и формальной покорности в интимно-личностный план. Благодаря христианству было открыто новое измерение человека — личностное. И этот прорыв мысли уже невозможно было игнорировать при дальнейшем развитии философии. В средневековой философии человек предстает как существо, помыслами и чувствами устремленное к Богу. Пожалуй, наиболее яркое и совершенное выражение средневековой концепции человека нашла в творчестве Блаженного Августина, и прежде всего в его бессмертной “Исповеди”. В ней трудно выделить специальные высказывания о том, что такое человек, поскольку сам избранный Августином жанр исключает дефиниции. Понимание сущности человека вытекает из всего строя “Исповеди”, из тона и стиля обращения к Богу, из описания Августином его жизни и характеристик, которые он дает своим ближним. Со страниц этого классического произведения средневековой философии человек предстает как существо, устремленное к Богу, причем устремленное не только и не столько разумом, сколько сердцем. Человек и Бог связаны между собой интимными узами, и только собственное неразумие, лень и упрямство не дают человеку возможности ощутить отеческую длань Бога, приблизиться к вечной и нетленной истине. Религия, точнее говоря, христианство, выступает у Августина абсолютной системой отсчета, а человек предстает как существо, развернутое лицом к Богу, причем на первое место автор “Исповеди” ставит эмоционально-волевой компонент религиозного мировосприятия. При таком понимании люди как бы подразделяются на две категории. Одни пребывают в постоянном духовном поиске и образуют тесный кружок единомышленников. Таковы ближайшие друзья Августина Алипий и Небридий. Другие оказываются как бы внешним условием настоящей, т.е. экстатически-напряженной, религиозной жизни.

Другая вершина средневековой философии — Фома Аквинский. За девять веков, что разделяют св. Августина и св. Фому, многое изменилось, произошло существенное смещение акцентов. У Аквината человек — существо, нацеленное на рациональное постижение Бога. Эмоционально-волевые аспекты отношения человека к Богу в представлении Фомы Аквинского подчинены интеллекту. Тенденция “ангельского доктора” была охранительной — не позволить разуму мнить о себе слишком много, но объективно св. Фома способствовал формированию культурной почвы для последующей рациональной критики религии.

Эпоха Возрождения мыслит в тех же категориях, что и средневековье. Здесь также отношение человека к человеку опосредуется их отношением к Богу. Но ренессансное мышление совершает инверсию, радикально меняющую всю совокупность воззрений на человека.

Основное содержание этой инверсии — перемена сущности отношения в системе “человек — Бог”, вследствие чего именно человек, а не Бог оказывается центром Вселенной. Теоцентризм преобразуется в антропоцентризм. И тогда возникает тезис о человеке как творце своего счастья, абсолютно невозможный в средневековом мышлении. Открытие гуманизма, произошедшее в эпоху Возрождения, оказало огромное воздействие на все последующее развитие философии. Дальнейшая эволюция философских воззрений уже не могла происходить без учета этого открытия, без выработки определенного — позитивного или негативного — отношения к тем идеям, которые образуют сущность гуманизма. С эпохи Возрождения философия приобретает самостоятельные права, отделяется от теологии идейно и организационно. В дальнейшем она разделяется на два русла: русло религиозной философии и русло философии, дистанцирующейся от религии. Мы используем столь обтекаемое выражение (“дистанцирование от религии”) взамен прямолинейно звучащего и не передающего сути дела выражения “атеистическая философия”. Философ, который дистанцируется от религии, не обязательно атеист. Просто он не считает себя связанным требованием исходить из религиозных догм как из окончательной и абсолютной истины. Такого философа более правильно считать свободомыслящим. Помещение человека в центр мира само по себе не предопределяет трактовку вопроса об отношении человека к другому человеку. В пределах гуманистического мировоззрения мысль может двигаться как к полюсу изоляции человека от социума (“типотики индивидуализма”), так и к полюсу растворения человека в массе (“типотики коллективизма”). В философском процессе теоретические поиски мыслителей протекали между этими двумя полюсами, склоняясь то к одному, то к другому.

Рационалистическая философия XVII и XVIII веков была одновременно и продолжением, и преодолением традиций Возрождения. Она стремится понять человека без использования каких-либо теологических допущений. Вместе с тем этой философии присущ не столько антропоцентризм, сколько натуроцентризм. Т.Гоббс трактует человека как “одаренное разумом животное”. Это приводит его к такому пониманию социальной связи, которое с высоты нашего времени выглядит циничным. С его точки зрения, естественное состояние общества есть война всех против всех; стало быть, человек человеку — волк. Т.Гоббс, конечно, не был циником. Просто он бесстрастно зафиксировал определенный способ видения человека, побеждающий в условиях складывания буржуазных общественных отношений. Образ естественного состояния общества как войны всех против всех делает индивида осью, вокруг которой вращается Вселенная. У другого выдающегося мыслителя XVII века Б.Спинозы мы находим несколько иную трактовку человека. Рассматривая, как и Т.Гоббс, человека как существо природное, Спиноза возлагает надежды на разум как на

средство гармонизации общественных отношений. Автор “Этики” пишет, что “...люди, поскольку живут по руководству разума, необходимо делают то, что хорошо для человеческой природы, а, следовательно, и для каждого отдельного человека”<sup>9</sup>. Идеи Спинозы отозвались в следующем веке просвещенческим максимализмом с его не знающей предела верой в человеческий разум.

Для эпохи Просвещения человек — это прежде всего существо мыслящее, причем мыслящее разумно, логично и последовательно. Развитие человечества состоит в непрерывном прогрессе, а прогресс заключается в укреплении позиций разума. С этим связана мысль о том, что нравственные и юридические нормы, регулирующие общественную жизнь, результат разумного компромисса, соглашения, договора. Истинно добродетельный человек подчиняется разумному договору, ибо он понимает, что общее благо есть условие блага собственного. Но если условия договора не соблюдаются, человек, объединившись с теми, чьи права нарушены, имеет право на сопротивление. Именно такой радикальный поворот мысли был осуществлен Ж.-Ж.Руссо. Итак, в философии Просвещения преобладает видение человека как гражданина.

Теоретическое наследие эпохи Просвещения было усвоено и развито в классической немецкой философии. Концепция И.Канта (имеется в виду “критический” Кант) может быть прочитана по-разному. (В сущности, вся философия родоначальника классической немецкой философии двойственна, что делает ее вечным предметом интерпретации для всех последующих поколений философов.) Кант исходит из идеи активности человека. Эта активность понимается им как самостоятельное рациональное мышление, нравственное самоопределение и осознанная религиозность. Достоинство человека жизнь основана на сознательном подчинении собственных влечений общему благу, на отношении к другому человеку как к самоценности. В представлении Канта общество — совокупность равных и суверенных индивидов, разумно регулирующих свои взаимоотношения.

В философии Гегеля позиция Канта не отвергается, а переосмысливается. Фундаментальная идея Канта — идея духовной активности человека — приобретает иной вид и иное звучание в системе гегелевского абсолютного идеализма. Гегель вводит в свое представление о человеке историческую координату, и потому человек получает у него “прописку” в определенной культурно-исторической эпохе. В концепции Гегеля ощутим отход от абстрактности и внеисторизма предыдущих философских систем. Человек для Гегеля — персонаж всемирно-исторической драмы. Деятельность человека есть творчество по сценарию, написанному не им, а безличным Всемирным Духом. Каждая индивидуальная судьба вплетена в судьбу человечества; последняя же определяется объективной закономерностью, трансцендентной по отношению к обществу.

Для Фейербаха характерен радикальный отказ от сведения человека к мысли, бесплотному духу, от спиритуализации человека, свойственных немецкому идеализму. Фейербах возвратил человеку плоть. Но крайность спиритуализации он заменил крайностью натурализации. Человек для Фейербаха — природное существо, наделенное всеми теми качествами, которые свойственны животному. В то же время человеку присущи такие (опять-таки природные) качества, как разум, воля и сердце. “Но в чем же заключается сущность человека, сознаваемая им?” — вопрошает Фейербах. И дает ответ: “Разум, воля и сердце. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли — энергия характера, сила чувства — любовь”<sup>10</sup>. Любовь становится у Фейербаха конституирующим фактором социальности. Соответственно индивиды в его понимании объединяются в общество “природными узами” (К.Маркс).

Маркс вполне разделяет антиспиритуалистический пафос Фейербаха, но он толкует сущность человека принципиально иным образом. Марксово понимание человека запечатлено в знаменитой чеканной формуле: “Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений”<sup>11</sup>. Таким образом, для Маркса человек есть существо социальное. Материя социальности — практическая деятельность. Человек понимается как существо деятельное, преобразующее природу и свои собственные отношения. Человек — персонифицированная социальность.

У В.С.Соловьева имеется определенная область совпадения с К.Марксом при общем глубоком различии их систем. Цитированное ранее утверждение В.С.Соловьева, что общество есть дополненная, или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество, очень напоминает положение К.Маркса о том, что сущность человека есть совокупность общественных отношений. Но у Маркса речь идет об объективной социальной связи, об отношениях, возникающих в процессе практической деятельности, а у В.С.Соловьева — о духовных узах, объединяющих людей в общество. Поэтому К.Маркс не нуждается в гипотезе бога, а В.С.Соловьев без нее не в состоянии обойтись (к чему он, кстати, и не стремится). Бог у русского мыслителя выступает гарантом социальной связи, высшим принципом организации всей системы моральных и духовных ценностей.

Тезис о человеке как существе лично-общественном, с нашей точки зрения, может быть отнесен только к эмпирическому индивиду. Человек, понимаемый как род (на уровне всеобщего), является существом общественным и только общественным. Так обстоит дело и в историческом, и в актуальном плане. В историческом плане человек возник в результате появления принципиально нового по сравнению с биологическим типа развития — социального развития. Актуально

человеческий род противостоит природе как особая форма материи, законы функционирования и развития которой несводимы к другим уровням организации материального мира. В человечестве, взятом как целое, в предельной абстракции, личностное начало совершенно угасает, редуцируется до нуля. Но это чрезвычайно бедный теоретический срез социальной реальности. Как только мы вступаем на почву конкретного анализа социальных явлений, мы тотчас же обязаны учесть "личностный фактор". И эта необходимость тем сильнее, чем ближе мы подходим в своем исследовании к эмпирическому индивиду.

Реальный человек во всем богатстве своих социальных ролей и функций не может быть сведен к голой социальности. Индивидуальное развитие человека заключается в ассимиляции им социальных условий и обретении собственного места в социуме. В своей повседневной жизни человек погружен в субстанцию социальности всякий миг от рождения до смерти. Он мыслит, чувствует и действует как представитель общества, и не имеет значения, сознает он этот факт или нет. Человек выполняет определенные функции в социальной системе и играет в ней те или иные роли, но сам он не является ни просто носителем функции, ни исполнителем роли. Он обладает уникальной способностью субъективно отнестись к той реальности, в которой живет и действует. Животное реализует в своей жизнедеятельности определенную программу, вытекающую из его видовой принадлежности. Оно испытывает страх в ситуации опасности и положительные эмоции при воздействии благоприятных факторов среды. Здесь имеет место один ряд детерминации. Человек в отличие от животного живет на пересечении двух рядов детерминации. Один ряд идет извне — из социума и природы. Другой — изнутри самого человека, из его сознания, воли, чувств и т.п. Поэтому поведение животного более или менее предсказуемо, а поступки каждого конкретного человека сугубо индивидуальны. Чем более неординарна ситуация, тем менее уверенно можно предсказать, какой именно поступок совершит тот или иной конкретный индивид. В философии экзистенциализма с ее учением о пограничной ситуации, о том, что природа человека проявляется только на изломе, в момент судьбоносного выбора, данный факт получил свое классическое отражение. Следует подчеркнуть, что субъективное отношение человека к действительности есть результат его работы над собой или, наоборот, отсутствия такой работы. Человек формируется изнутри себя.

Существование двух рядов детерминации человеческой жизнедеятельности обуславливает возможность двух подходов к ее анализу. Один подход заключается в исследовании жизни человека с точки зрения ее обусловленности объективными факторами. Он блестяще реализован в Марксовом анализе отчуждения. К.Маркс рассматривает отчуждение как некий феномен, возникающий при столкновении человеческой сущности с социальными условиями. Маркс подходит

к анализу отчуждения социологически (а не отвлеченно-философски, как Гегель, и не абстрактно-антропологически, на манер Фейербаха). По определению К.Маркса и Ф.Энгельса, отчуждение — это “консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты”<sup>12</sup>. Социальные обстоятельства, порожденные человеческой деятельностью, поработают человеческую волю, заставляют человека действовать вопреки тому, к чему влечет его желание (его природа) — такова, говоря обобщенно, картина отчуждения. Мы оставляем здесь без внимания вопрос о том, в чем Маркс и Энгельс видят человеческую сущность — в производительной деятельности или в свободе от нее, в жизни за рамками трудового процесса<sup>13</sup>. Для нашего анализа этот вопрос не имеет принципиального значения. Мы хотели бы обратить внимание на ту грань марксистской концепции отчуждения, которая осталась вне поля зрения многочисленных исследователей и комментаторов, более того, дала повод для стереотипных обвинений марксизма в том, что в нем утрачена личность. В самой мысли о наличии отчуждения человека от его сущности подразумевается, что такое отчуждение возможно, т.е. что человек — не пассивный объект воздействий окружающей среды, а активный субъект. Чтобы воспринимать некую силу как чуждую, человеку необходимо иметь понятие (или хотя бы ощущение) некоторых сил как своих, соответствующих собственной сущности. Вот этот импульс, идущий изнутри человека, оказывается обычно в тени. А он принципиально важен для понимания диалектики взаимодействия личности и общества.

Человек, будучи элементом социальной среды, наделен умом, волей, чувствами, он несводим к социальной среде — таков первый слой тезиса о том, что человек есть существо лично-общественное. Человек не просто воспринимает факторы внешней среды, он их под определенным углом зрения оценивает, он является субъектом мироотношения — таков второй, более глубокий, слой данного тезиса. Способность занимать определенную внутреннюю позицию по отношению к миру, быть субъектом мироотношения — это способность по сути своей социальная. Она присуща человеку и только человеку как социальному существу. Именно в этой способности заключается, на наш взгляд, разгадка феномена духовности и ее антипода — бездуховности.

### **3. Духовность и бездуховность личности как типы мироотношения**

Для обозначения качества, противоположного духовности, в русском языке существуют слова “недуховность” и “бездуховность”. Первое обозначает отсутствие духовности, второе — некий антипод



духовности, так сказать, духовность с обратным знаком. Недуховность свойственна существам, которые в силу ограниченности своей организации неспособны подняться до духа. Конечно, если встать на точку зрения религии, таких существ просто нет. Как подчеркивает Д.В.Пивоваров, "дух изначально понимался как свободное творящее начало космоса и всякой вещи"<sup>14</sup>. С позиций материалистической философии, исключающей из объяснения мира трансцендентное начало, понятие "дух" может быть отнесено только к существам, наделенным свободой и способностью творить, т.е. к человеческим существам. С точки зрения материализма, природный мир, противостоящий человеку, недуховен, недуховно и каждое отдельное его существо. На этом — предельном — уровне абстракции человек есть существо сущностно духовное.

Но философия не может ограничиться таким уровнем абстракции, ведь за истиной, что все люди сущностно тождественны, скрывается факт их совершенной уникальности. Люди различаются между собой и по своему отношению к миру. Именно это служит объективной основой различения духовности и бездуховности. Человек не может быть недуховным (не считая, естественно, случаев тяжелой психической патологии), он выше недуховности. Применительно к человеку можно говорить только о духовности и бездуховности.

Традиция, с которой мы решительно не согласны, ограничивает предмет анализа только феноменом духовности. Трудно сказать, чем такая традиция обусловлена: то ли сугубо ценностным, идеологическим подходом к проблеме, то ли стремлением высветить позитивное содержание духовности, то ли нежеланием спускаться с высот философских абстракций на уровень социальных реалий. Но ведь философия тем и отличается от идеологии, что не делает выводов до исследования. А это значит, что оценка в философии не предшествует размышлению, а является выводом из него. Философский анализ не выполняет своей задачи, если ограничивается высокими уровнями абстракции. Философское исследование должно содержать выходы в социальную реальность или по меньшей мере указания на такие выходы. Ведь понимание — это не только постижение сущности, это еще и знание того, как сущность обнаруживает себя в существовании. Применительно к предмету нашего разговора это означает, что традицию ограничиваться рассмотрением духовности без обращения к ее антиподу следует расценивать как определенную односторонность.

Духовность и бездуховность — понятия, характеризующие человека в системе социальных взаимосвязей. В каком именно аспекте характеризуют они человека? Первый, лежащий на поверхности, ответ — в аспекте мировоззрения. Велик соблазн считать, что указанные понятия характеризуют некие полярные типы мировоззрения. Существуют же такие оппозиции, как религиозное — атеистическое, идеалистическое — материалистическое, оптимистическое — пессимистическое мировоз-

зрение. Если следовать такому подходу, духовность и бездуховность оказываются определенными качествами психической деятельности личности. М.С.Каган, к примеру, усматривает специфику понятия духовности в том, что оно характеризует целостность психической деятельности. "Ни одно другое понятие, — пишет он, — обозначающее различные проявления психической деятельности человека, ни "сознание", ни "разум", ни "мышление", ни "интеллект" не фиксируют данную (т.е. психическую. — Р.Л.) деятельность в ее целостности, в реальной полноте охватываемых ею способностей, сторон, уровней, механизмов"<sup>15</sup>. Г.Э.Бурбулис и В.Е.Кемеров рассматривают духовность как "качественную характеристику сознания", которая "ассоциируется с нравственным беспокойством в противовес рациональности, связанной с умышленным расчетом"<sup>16</sup>. О существе данной концепции мы поведем речь ниже, пока же только отметим, что авторы подходят к духовности как к характеристике психического мира личности. В.Г.Федотова понимает под духовностью тип ценностной ориентации<sup>17</sup>, т.е. опять-таки свойство личности, точнее, ее сознания.

На наш взгляд, рассмотрение духовности как свойства психической деятельности ведет к недооценке фундаментальности данной категории. Человек — участник драмы, сценой для которой является Мир. Описывая духовность как некоторое качество человеческой психики, мы сосредоточиваем внимание на актере. Все освещение фокусируется на нем, а сцена оказывается во мраке. Картина получается, может быть, и выразительной, но бедной по содержанию. Подход к духовности и бездуховности как к характеристикам мироотношения личности открывает возможность удерживать в поле зрения одновременно и актера, и сцену. Мироотношение более фундаментально, чем мировоззрение, ибо человек есть существо действующее и потому мыслящее, а не наоборот<sup>18</sup>. Подобное представление вытекает из общей концепции человека как существа, родовое свойство которого — деятельность.

В отечественной философской литературе, а также в литературе стран ближнего зарубежья понятию "мироотношение" уделяется явно недостаточное внимание. Предпочтение отдается понятию "мировоззрение"<sup>19</sup>. Не вдаваясь в дискуссию по вопросу о сущности и структуре последнего, отметим, что, с нашей точки зрения, наибольшими эвристическими возможностями обладает концепция, трактующая мировоззрение как совокупность идеалов, принципов и убеждений личности<sup>20</sup>. Во всех этих элементах обнаруживается двойственная природа мировоззрения: с одной стороны, оно есть отражение реальности, с другой — программа ее преобразования. На уровне духовно-практическом мировоззрение представлено в идеалах, на познавательно-теоретическом — в принципах, а на уровне деятельностно-практическом — в убеждениях. Все это (отражение реальности и программа ее преобразования) характеризует личность со стороны понимания, переживания ею действительности, но не с точки зрения ее внутренней установки.

Человек принадлежит миру и одновременно противостоит ему как его особая часть. В понятии мировоззрения не в полной мере выражается именно этот момент — момент отдельности бытия человека, момент его противоположности миру.

Близкий к нашему подход развивает В.А.Малахов. Он указывает на то, что в понятии мировоззрения фиксируется “преимущественная ориентация на теоретический в широком смысле охват реальности, ее мыслительное рассмотрение”<sup>21</sup>. “Если мировоззрение... при всей своей многоплановости имеет все же определенную когнитивную первооснову (от примитивно-эмпирических до “философско-теоретических” и научных его форм), то целостное мироотношение явно ближе к сфере внутренней жизни, индивидуализированного субъективного бытия личности”<sup>22</sup>. Таким образом, в понятии мировоззрения акцент делается на представлении человека о мире и о себе самом, а в понятии мироотношения центр тяжести смещен в другую сторону: мироотношение есть позиция личности в мире. Мировоззрение характеризуется потому, какие идеи его образуют. В этом смысле говорят о религиозном и атеистическом, коммунистическом и антикоммунистическом, материалистическом и идеалистическом мировоззрении. В мироотношении все эти distinctions элиминированы. Невозможно говорить о религиозном или атеистическом мироотношении (хотя религиозность или негативная оценка религии влияют на мироотношение). Понятие мироотношения на предельно общем уровне содержит в себе констатацию одного-единственного факта: принимает данная личность мир или отвергает его. Пара “принятие — отвержение” образует диалектический нерв мироотношения. Дальнейшая конкретизация понятия мироотношения связана с выяснением того, каким образом личность принимает или отвергает мир. В понятии мироотношения запечатлен момент спонтанности личности (выражаясь в духе Э.Фромма<sup>23</sup>), момент ее свободного выбора. Где-то, в каком-то пункте личной истории смутное и неотчетливое поначалу отношение к миру превращается во вполне определенное, дальнейшая эволюция личности протекает как наполнение сформированного в основном мироотношения все более и более конкретным содержанием.

Совпадая в главном, наша трактовка понятий “мировоззрение” и “мироотношение” отличается от той, что дана В.А.Малаховым. Различия сводятся к двум основным моментам. Во-первых, В.А.Малахов полагает, что мировоззрение это прежде всего феномен духа, а мироотношение — это “необходимый способ существования живой кровью слитой с предметно-практической “плотью” (и несомненно одухотворенной) человеческой души”<sup>24</sup>. Такое разграничение не представляется нам удачным, так как при всех оговорках и уточнениях, которые делает В.А.Малахов, оно ведет к определенной деинтеллектуализации мироотношения, а также к недооценке в нем момента интегральности по отношению к целому спектру понятий: “мироощущение”, “миропереживание”, “мировосприятие” и т.п. Во-вторых,

В.А.Малахов выделяет не два, как у нас, а три основных типа мироотношения. Первый тип — “принципиальное доверие к окружающему бытию со всеми известными и неизвестными возможностями его развития, способность принять его незавершенность как гарантию осмысленности и серьезности собственного участия в нем”<sup>25</sup>. Второй — “отчужденно-завоевательское отношение к окружающей реальности, стремление во что бы то ни стало “присвоить”, “покорить”, замкнуть ее саморазвитие на целях и потребностях действующего субъекта”<sup>26</sup>. Третий тип — “установка, редуцирующая жизнедеятельность самого человеческого субъекта к реализации объективно заданных смыслов”<sup>27</sup>. С нашей точки зрения, в классификации В.А.Малахова нарушена логическая стройность. Если в первых двух случаях речь идет действительно об отношении человека к миру, то в третьем — о механизме реализации мироотношения. Но сущность и механизм ее реализации — разные вещи.

Какая же позиция личности в мире может быть охарактеризована понятием “духовность”? Что является ее антиподом? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к смыслу понятия “дух”. Дух — противоположность материи. Материя воплощает в себе внешнюю необходимость, дух — сфера внутренней свободы. Материя развивается в соответствии с объективными законами, дух — творит. Свобода и творчество — атрибутивные характеристики духа<sup>28</sup>. Стало быть, духовность это такая жизненная позиция личности в мире, в которой реализуются ее внутренняя свобода и творческое начало. Если попытаться найти общий знаменатель атрибутивных характеристик духа, то им, вероятно, будет открытость. Открытость личности навстречу миру — такова, коротко говоря, сущность духовности. Соответственно бездуховность — противоположная жизненная позиция личности, ее субъективная отгороженность от мира.

Марксов анализ отчуждения важен для нашего исследования не только как определенная парадигма, задающая способ рассмотрения вопроса. Данный анализ интересен и в более узком смысле. Отчуждение, трактуемое социологически, есть нечто такое, что навязано индивиду извне. В ряде работ современных авторов нарисована довольно выразительная картина отчуждения. Мысль о том, что отчуждение, и притом многослойное, было свойственно советскому обществу, звучит в работах В.И.Копалова<sup>29</sup> и В.И.Колосницына<sup>30</sup>. С момента, когда были написаны эти работы, многое изменилось и многое теперь представляется в ином свете. Например, казавшийся бесспорным тезис о том, что в условиях “реального социализма” народ был отчужден от власти. Система выборов “один из одного” служила наиболее наглядным доказательством факта такого отчуждения. Сейчас выборы проходят на альтернативной основе, существует многопартийность, парламент стал органом публичной политики, но при этом произошло резкое обеднение основной массы населения, утрачены многие социальные завоева-

ния советского времени. Получается так: когда власть была “отчуждена” от народа, она обеспечивала ему достойный (естественно, для тех условий) уровень жизни. Сейчас, когда отчуждение вроде бы преодолено, основная масса населения испытывает неимоверные тяготы. С нашей точки зрения, ущербность суждений о “реальном социализме” заключается в недооценке субъективного момента, в недоучете того, что объективное отношение всегда является предметом субъективной оценки. Дело обстоит так, что вроде бы чуждая народу власть воспринималась в условиях господства патерналистской политической культуры как своя. Партийный функционер и государственный чиновник не переходили в своих действиях тех невидимых границ, которые определялись общественным сознанием. Не вдаваясь в проблемы политической социологии, отметим существенный для нашего исследования факт, который заключается в следующем: позиция человека в мире испытывает влияние извне, но она извне не задается. Обстоятельства, которые объективно являются чуждыми и враждебными личности, могут субъективно восприниматься как благоприятные, вызывать доверие. И наоборот, среда, в которой личность объективно обладает простором для саморазвития, может восприниматься личностью как тюрьма. Следует со всей решительностью подчеркнуть, что категории “истина — заблуждение” не подходят для описания ситуации, о которой идет речь. Предикат истинности применим к знанию, но к позиции личности в мире он отношения не имеет.

Для характеристики бездуховности пригоден термин “самоотчуждение”. Самоотчуждение — это превращение человеком мира (или некоего аспекта, фрагмента мира) в нечто такое, что человеку враждебно. Для К.Маркса самоотчуждение есть объективный феномен, возникающий в определенных социально-исторических условиях<sup>31</sup>. В понятии самоотчуждения Маркс делает логическое ударение на вторую часть — “отчуждение”. С нашей точки зрения, возможно и необходимо поставить ударение на первую часть — “само”. И если в отчуждении, трактуемом социологически, т.е. безотносительно к личности субъекта, выражена определенная объективная закономерность, то в самоотчуждении мы видим момент свободы, момент идущего изнутри полагания.

Несколько ранее нами был сформулирован тезис о том, что духовность есть такая позиция личности в мире, которая характеризуется внутренней свободой. Бездуховность — противоположная позиция. Но в ней тоже “светится” внутренняя свобода личности. Противоречие? Попробуем разобраться.

Бытие животного находится вне оппозиции “духовность — бездуховность”. Оно просто недуховно. Бытие человека протекает внутри этой оппозиции. Человек, поскольку он наделен разумом, волей и чувствами, не имеет возможности уклониться от выбора между жизнью в модусе духовности и существованием в модусе бездуховности. Но что именно он выберет, зависит от него самого. Он может выбрать

позицию открытости по отношению к миру (доверия к нему), а может выбрать и прямо противоположную позицию. Повлиять на выбор можно, продиктовать позицию нельзя. Акт выбора принудителен, но содержание этого акта — область внутренней свободы.

Стало быть, само принятие определенной позиции в мире (духовность или бездуховность) всегда есть результат свободного выбора. Механизм самоопределения всегда одинаков, но его итог принципиально различен.

#### 4. Метод и предмет

Объектом внимания в данной работе является духовность личности. В целях чисто стилистических выражение “духовность личности” весьма часто заменяется в тексте словом “духовность”. Поскольку духовность свойственна только личности, т.е., говоря иными словами, предикат духовности относим только лишь к понятию “личность”, такая замена вполне правомерна. Нами специально употреблено такое нейтральное слово, как “внимание”, вместо, казалось бы, более уместных здесь “анализ”, “рассмотрение”, “изучение”, “исследование”, “теоретизирование”. Вопрос о том, как постигать духовность, каким методом, далеко не очевиден. Рассуждать о духовности — значит касаться тончайших интимных феноменов человеческого существования. Надежда и отчаяние, вера и неверие, любовь и ненависть, и многое, многое другое, что обычно ассоциируется с понятием духовности, на языке рациональных категорий до конца невыразимо.

Возьмем для сравнения такое понятие физики, как мощность. Мощность — величина, характеризующая соотношение двух других величин — работы и времени. Мощность есть отношение работы ко времени, в течение которого она была произведена. Это определение исчерпывает содержание понятия мощности полностью. Здесь невозможно что-либо добавить или отнять. Для понимания того, что такое мощность, нет нужды в личном опыте ее переживания. Данное понятие обладает неоспоримой общезначимостью. Иное дело, к примеру, вера. Дать общезначимое определение данного феномена в принципе невозможно, всегда остается некий невыразимый остаток, дающий простор для иного понимания. Проблема заключается в том, что феномен веры (надежды, любви и т.д.) уходит в такие глубины индивидуального бытия человека, что язык понятий оказывается недостаточен для их адекватного выражения. Здесь не обойтись без искусства, которое передает названные феномены своими специфическими средствами. Понятие мощности не нуждается в художественном осмыслении, оно не может быть предметом изображения в искусстве. Напротив, феномен веры без него не может быть полноценно выражен.

Указанное различие было подмечено В.И.Ксенофоновым<sup>32</sup>, и он со всей остротой поставил вопрос о методе, коему надлежит следовать

при изучении феномена духовности. В качестве примера того, как не надо анализировать духовность, В.И.Ксенофонтов указывает на концепцию В.Г.Федотовой<sup>33</sup>. Разбор данной концепции впереди, в настоящий момент важно уяснить, в чем В.И.Ксенофонтов усматривает ущербность подхода В.Г.Федотовой. “Духовность, — пишет он, — бытийна, она является элементом самого жизненного процесса. Речь должна идти, стало быть, не о поисках абстрактного общего знаменателя, а о духовных основах человеческого общежития. Духовность надо открыть в самой жизни. Здесь потребен не метод рационалистического конструирования, а экзистенциальное философствование, феноменологическая методология”<sup>34</sup>. Заметим попутно, что В.И.Ксенофонтов совершенно напрасно ставит знак равенства между экзистенциальным философствованием и феноменологической методологией. Если следовать фактам, то изобретателем последней был Э.Гуссерль, который в начале своего творческого пути был антиподом классика экзистенциального философствования С.Кьеркегора. Лишь впоследствии крайний рационализм Э.Гуссерля эволюционировал в сторону иррационализма. Но сейчас это не столь существенно. Более важно то, что В.И.Ксенофонтов отвергает рационалистическое конструирование как метод познания духовности. Но в таком случае он должен был бы определить свое отношение не только к точке зрения В.Г.Федотовой, но и к целой традиции в философии, истоки которой лежат еще в античности.

В качестве одного из “ближайших свойств” духовности (терминология В.И.Ксенофонтова) выступает любовь. О ней немало песен сложено, да и написано тоже немало. У Платона есть целая теория любви. О любви размышляли В.С.Соловьев<sup>35</sup>, Э.Фромм<sup>36</sup>, К.Льюис<sup>37</sup>, В.Франкл<sup>38</sup> и великое множество других авторов самого разного масштаба дарования. И во всех этих трудах мы обнаруживаем то, что В.И.Ксенофонтов назвал рационалистическим конструированием: определения, дистинкции, классификации, движение от сущности к ее проявлениям, систематизацию эмпирического материала и т.п. Если, по мнению В.И.Ксенофонтова, подобный подход не годится для постижения предмета, надо прямо заявить, что все достигнутые в данной области результаты не представляют ни малейшего интереса. Возможность появления такого умозаключения обусловлена тем, что экзистенциальное философствование, коему В.И.Ксенофонтов решительно отдает предпочтение, не считает себя связанным путями логики. Но, с другой стороны, В.И.Ксенофонтов мыслит по законам логики, когда рассуждает в рамках бинарного отношения: или скучный рационализм, или полнокровное экзистенциальное философствование. Уже сам факт постановки данного вопроса свидетельствует о неустраиваемости рационалистического конструирования из процесса мышления. Разум, изгнанный в дверь, возвращается через окно. Даже обоснование ограниченности возможностей рационализма осуществляется с помощью рациональных аргументов.

В.И.Ксенофонов не сумел реализовать прокламируемый им лозунг радикального отказа от рационалистического конструирования. Его неудача, на наш взгляд, вполне закономерна. Дело в том, что там, где В.И.Ксенофонов видит разрыв, существует континуум. Аналитическое мышление и экзистенциальное философствование — разные полюса духовного освоения действительности. Между ними существует ряд переходных ступеней. Процесс познания в гуманитарных науках протекает между указанными полюсами, смещаясь в каждом конкретном случае в ту или иную сторону. Даже у такого строгого рационалиста, как К.Маркс, мы находим элементы художественно-образного мышления. Даже столь экзистенциальный философ, как Ф.Ницше, не может обойтись без дистинкций, дефиниций, умозаключений. В его парадоксах и изречениях можно выявить, хоть и не без труда, определенную логику.

Тезис о невозможности обойтись без рационалистического конструирования не опровергается и обращением к работам М.М.Бахтина, на которые В.И.Ксенофонов ссылается как на классика экзистенциального философствования. В качестве эталона такого типа философствования В.И.Ксенофонов называет работу “К философии поступка”<sup>39</sup>. Действительно, при первом знакомстве она способна произвести впечатление вполне эзотерического текста. Поражает экзотическая терминология. “Вненаходимость”, “единое и единственное бытие”, “мое не-алиби в бытии” — эти странно звучащие категории образуют остов сложной и причудливой конструкции. Кажется, что одна мысль перетекает в другую не по законам логики, а по прихоти автора. Похоже, что место объективности и общезначимости здесь занимает субъективная убедительность, а аргументация заменена внушением. Красноречие не обрамляет логику, а как бы восполняет ее отсутствие.

При более основательном знакомстве с концепцией М.М.Бахтина в первоначальное впечатление волей-неволей приходится вносить определенные коррективы. Так, М.М.Бахтин выделяет три позиции в понимании поступка: теоретизм, этизм и эстетизм. Выходит, что экзистенциальный философ “пал” до классификации, которая является наиболее выразительным признаком рационалистического конструирования. Отнюдь не свободен от пут логики полет творческого воображения знаменитого философа и культуролога. Это не позволяет читателю интерпретировать категории М.М.Бахтина, привязать их к общезначимому семантическому полю, отделить причины от следствий, выделить основные мысли, различить главное и второстепенное. Все это возможно постольку, поскольку текст М.М.Бахтина содержит в себе необходимые предпосылки.

В.И.Ксенофонов совершенно прав в том, что метод должен соответствовать предмету исследования. Но лобовое противопоставление рационалистического конструирования и экзистенциального философствования вряд ли можно считать правомерным. Нельзя жестко



связывать постижение духовности только с одним методом. Конечно, духовность нельзя изучать, как изучают масс-энергетические характеристики материальных объектов. Но в рамках философии как определенного типа духовного освоения действительности возможны, как говорится, варианты. Экзистенциальное философствование нацелено на изображение духовности в ее индивидуальном бытии, в ее оттенках, переливах, текучести. Рационалистическое конструирование имеет своей задачей раскрытие сущности духовности, выявление ее природы. Экзистенциальное философствование и эссенциальная философия — не антагонисты. Их эвристическая эффективность не абсолютна и не равна нулю.

Следовательно, у познающего субъекта есть определенная свобода выбора метода постижения духовности. Если это так, решающее значение имеет не предмет изучения (в данном пункте мы решительно не согласны с В.И.Ксенофоновым), а личная позиция исследователя. Он выбирает тот метод, который соответствует его наклонностям, вкусам, пристрастиям, словом, его субъективности. В данной работе выбор сделан в пользу “рационалистического конструирования”. Все последующее изложение представляет собой попытку сформулировать целостную концепцию духовности с позиции единого объяснительного принципа. Разумеется, она может быть оспорена и будет (хотелось бы надеяться) оспариваться. В философии никакая позиция не может быть воспринята всеми в качестве истинной, здесь невозможно понравиться всем. Это связано с тем, что философская рефлексия движется в пространстве между абсолютной тривиальностью и полным абсурдом. Задача философского исследования — сказать нечто новое и одновременно избежать тупиков и ловушек, которые поджидают любую идею, если вовремя не поставить точку.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современности//Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 297.

<sup>2</sup> Гранин Ю.Д. Марксизм — утопия или научный проект?//Филос. науки. 1991. № 3. С. 17.

<sup>3</sup> Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса//Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 295.

<sup>4</sup> Зиновьев А.А. Русский эксперимент. М.: Наш дом — L'Age d'Homme, 1995. С. 6.

<sup>5</sup> См.: Ципко А.С. Хороши ли наши принципы?//Новый мир. 1990. № 4. С.173—204.

<sup>6</sup> Любушин К.Н. Человек в философском измерении. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 130 с.

<sup>7</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 65.

Трактовка В.С.Соловьевым сущности человека раскрыта в статье А.И.Голубева “Владимир Соловьев о бесконечности личности” (см.: О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 327—342).

<sup>8</sup> Гоббс Т. Человеческая природа//Избр. произв.: В 2 т. М.: Политиздат, 1984. Т. 1. С. 442.

<sup>9</sup> Спиноза Б. Этика//Избр. произв.: В 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. С. 548.

<sup>10</sup> Фейербах Л. Сущность христианства//Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М.: Республика, 1995. С. 86.

- <sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.
- <sup>12</sup> Там же. С. 32.
- <sup>13</sup> Такой анализ Марксовой концепции отчуждения дан Р.Ароном (см.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Издательская группа "Прогресс" "Универс", 1993. С. 181—183, 217—218).
- <sup>14</sup> Пивоваров Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека. Философия религии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. С. 6.
- <sup>15</sup> Каган М.С. О духовном (Опыт категориального анализа)//Вопр. философии. 1989. № 9. С. 93.
- <sup>16</sup> Бурбулис Г.Э., Кемеров В.Е. Духовность и рациональность. М.: Знание, 1986. С. 7.
- <sup>17</sup> См.: Федотова В.Г. Духовность как фактор перестройки//Вопр. философии. 1987. № 3. С. 11—28.
- <sup>18</sup> Представление о фундаментальности действия по отношению к сознанию подтверждается, в частности, фактами из области медицины. Хорошо известно, что у детей, в раннем возрасте в силу тех или иных причин лишенных возможности двигаться, не развивается полноценная человеческая психика.
- <sup>19</sup> См.: Мировоззренческая культура личности (Философские проблемы формирования). Киев: Наукова думка, 1986. 295 с.
- <sup>20</sup> См.: Лойфман И.Я. Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1987. С. 88—92.
- <sup>21</sup> Малахов В.А. Искусство и человеческое мироотношение. Киев: Наукова думка, 1988. 213 с.
- <sup>22</sup> Там же. С. 17.
- <sup>23</sup> См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. С. 217.
- <sup>24</sup> Малахов В.А. Искусство и человеческое отношение, С. 18.
- <sup>25</sup> Там же. С. 31.
- <sup>26</sup> Там же. С. 27.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> См.: Пивоваров Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека. С. 6.
- <sup>29</sup> См.: Копалов В.И. Отчуждение, его исторические варианты и перспективы//Проблема отчуждения в современной теории культуры, этике и эстетике. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. С. 25—40.
- <sup>30</sup> См.: Колосницын В.И. Религиозное отчуждение. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1987. 181 с.
- <sup>31</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 91.
- <sup>32</sup> См.: Ксенофонт В.И. Духовность как экзистенциальная проблема//Филос. науки. 1991. № 12. С. 41—52.
- <sup>33</sup> См.: Федотова В.Г. Духовность как фактор перестройки.
- <sup>34</sup> Ксенофонт В.И. Духовность как экзистенциальная проблема. С. 43.
- <sup>35</sup> См.: Соловьев В.С. Смысл любви: Избр. произв. М.: Современник, 1991. С. 125—182.
- <sup>36</sup> См.: Фромм Э. Искусство любить. М.: Педагогика, 1990. 159 с.
- <sup>37</sup> См.: Льюис К. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты/Пер. с англ. М.: Республика, 1992. 432 с.
- <sup>38</sup> См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 367 с.
- <sup>39</sup> См.: Бахтин М.М. К философии поступка//Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985 гг. М.: Наука, 1986. С. 80—160.

## СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ И ЕЕ АНТИПОДА

### 1. К интегральной концепции духовности

Понятия гуманитарных наук обладают весьма расплывчатым и трудновыразимым смыслом. Если понятия точных наук можно уподобить кристаллу, чьи грани резко и четко очерчены, то для понятий наук о человеке больше подойдет образ облака. Облако — нечто отделенное от окружающего пространства и в то же время лишенное графической четкости, как бы бесструктурное. Форма облака настолько прихотлива, что открывает поистине безграничный простор для воображения. Таковы и понятия гуманитарных наук. Они до такой степени многозначны, что позволяют каждому выстраивать собственную версию их смысла. Из сказанного вовсе не следует, что данные понятия лишены объективного содержания. Это просто означает, что их содержание существует как некая область взаимопонимания между гуманитариями. Конечно, данная область невелика, и чем выше степень абстракции, тем она меньше, но она все-таки есть и образует ту почву под ногами, которая делает возможным общение между коллегами, не превращает диалог между ними в беседу глухого со слепым.

#### *Основные концепции: фрагменты картины*

Понятия гуманитарных наук расплывчаты, но и среди них есть чемпионы в данном отношении. К ним, вне всякого сомнения, принадлежит понятие духовности. Любой, кто решится высказать суждение о сущности духовности, рискует оказаться в одиночестве — настолько широким и неопределенным является смысл данного понятия. Вместе с тем каждый исследователь отражает в своей концепции какую-то грань духовности, какой-то ее аспект. Так, в ряде публикаций находит отражение тот факт, что духовность существует в системе человеческих коммуникаций. Рассуждая о специфике западной духовности в сравнении с русской, С.С.Аверинцев пишет: "...у западной духовности — иначе она вовсе не была бы духовностью — имеется другой уровень, более глубокий и более существенный: тот уровень, на котором субъект воли отрывается от своей воли, на котором держатель прав добровольно жертвует ими, на котором отношения между учителем аскезы и его учеником настолько серьезны, что наличие или отсутствие вежливости со стороны учителя просто перестает иметь какое-либо значение"<sup>1</sup>. В этом высказывании наиболее интересным представляется замечание о том, что духовности нет как таковой, если отсутствует глубокий внутренний план общения между учителем и

учеником. Обобщая эту мысль, получаем вывод, что понятие духовности характеризует глубину и содержательность межличностного общения. Если другая личность раскрывается передо мной именно в качестве личности, как другое Я, если между нами возникает некое поле взаимопонимания и взаимопереживания, когда условности становятся как бы ненужными, тогда и имеет место феномен духовности. С.С.Аверинцев рассматривает духовность в контексте общения между учителем и учеником аскезы, однако ничто не указывает на то, что он ограничивает поле смысла данного понятия сферой внутриконфессиональных отношений.

У С.С.Аверинцева духовность анализируется в системе взаимоотношений Я — Ты. У некоторых других авторов — в контексте взаимоотношений Я — Мы. С.Л.Франк, к примеру, трактует духовность как некую надиндивидуальную реальность, в которой пребывает каждый (православный) христианин<sup>2</sup>. Он убежден, что религия и духовность нерасторжимы. Однако, как показывает В.Н.Шевченко, объективно концепция выдающегося русского религиозного философа допускает возможность внеконфессиональной, светской интерпретации, ведет к трактовке духовности как погруженности индивидуального сознания в тело культуры. "...Человек, — пишет В.Н.Шевченко, — изначально, с момента рождения живет в культуре своего общества, которая и задает ему критерии, культурный код, весь сложный мир идеалов, ценностей, смысложизненных установок, признаваемых этой культурой способов деятельности человека в мире"<sup>3</sup>. Система человеческих коммуникаций (Я — Ты, Я — Мы) подразумевает наличие нравственного аспекта. Потому-то совершенно не случайно в ряде концепций духовности именно данный пункт выделяется в качестве системообразующего элемента. Такова, например, концепция Г.Э.Бурбулиса и В.Е.Кемеров, изложенная ими в работе "Духовность и рациональность"<sup>4</sup>. Указанные авторы полагают, что в понятиях духовности и рациональности «выражается некоторая альтернативность изменяющихся ориентиров деятельности людей, фиксируемая в житейском сознании как "умышленный расчет" и "нравственное беспокойство"<sup>5</sup>. Итак, духовность они рассматривают как альтернативу рациональности, понимаемой как расчетливость. "Нравственное беспокойство" обусловлено способностью человека «ощущать и рассматривать себя сквозь призму различных предметных человеческих связей, соотносить свою позицию "здесь и сейчас" со "своими другими"<sup>6</sup>. Здесь, как и в концепции С.Л.Франка, индивидуальность соотносится с тотальностью, но не в контексте сознания, а в контексте практики. Г.Э.Бурбулис и В.Е.Кемеров связывают духовность с деятельностью человека как субъекта исторического процесса, с "одушевленной единичной точечностью"<sup>7</sup>. Такая деятельность противопоставляется функционированию человека в качестве элемента социального механизма. Духовность имеет место только в том случае, если потребности

человека не сиюминутны, не ограничиваются текущей повседневностью. Авторы приводят в качестве иллюстрации притчу о трех людях, участвовавших в строительстве собора в Шартре. Когда их спросили, чем они занимаются, первый ответил, что возит тяжелую тачку, второй — что зарабатывает на хлеб, а третий — что возводит прекраснейший в мире храм<sup>8</sup>.

Концепция Г.Э.Бурбулиса и В.Е.Кемерова во многом перекликается со взглядами П.В.Симонова. П.В.Симонов анализирует проблему духовности личности в рамках своей потребностно-информационной теории (гипотезы?) эмоций. Свои взгляды на проблему он резюмирует в следующем высказывании: “С материалистической точки зрения “душа” и “духовность” человека обозначают индивидуальную выраженность в структуре личности двух фундаментальных потребностей: идеальной потребности познания и социальной потребности “для других”. Под духовностью понимается преимущественно первая из этих потребностей, под душевностью — преимущественно вторая”<sup>9</sup>. В фокусе анализа П.В.Симонова — отдельная личность. Но она мыслится не как изолированный индивид, а как узел пересечения социальных связей. Духовность здесь трактуется как качество личности, которое может быть реализовано только в плане отношения личности к другим людям. П.В.Симонов, как и Г.Э.Бурбулис и В.Е.Кемеров, связывает духовность с ценностями альтруизма, бескорыстием и самоотречением. На значимость бескорыстия как конституирующего признака духовности указывает также и М.С.Каган<sup>10</sup>.

В понятии духовности выражена идея вертикали, внутреннего движения человеческого существа снизу вверх. Так, глубина и содержательность межличностного общения (концепция С.С.Аверинцева) возможны только тогда, когда человек преодолел в себе духовную лень, безразличие, проникся сознанием важности и ценности другой личности. Погружение личности в мир высших ценностей (религиозных, по С.Л.Франку, культурных — в интерпретации В.Н.Шевченко) не может происходить автоматически, оно есть результат напряженной работы личности над собой. Бескорыстие (концепции М.С.Кагана, П.В.Симонова, Г.Э.Бурбулиса и В.Е.Кемерова) — не дар свыше, оно формируется в индивидуальном развитии личности, причем такое формирование требует преодоления примитивного эгоизма и инструментального отношения к другим людям.

Идея вертикали положена в основу концепций духовности, сформулированных Г.В.Осиповым и А.И.Подберезкиным. Эти авторы, размышляя независимо друг от друга о путях выхода России из современного кризиса, пришли к сходным выводам. Их главная мысль выражена в названии статьи А.И.Подберезкина “Через духовность — к возрождению Отечества и мировому лидерству”<sup>11</sup>. Чтобы Россия преодолела существующие трудности и обрела достойное место в мире, нужны не чисто экономические меры, не “насильственно внедряемые чужие

стереотипы сознания и жизни", а "духовная революция — новая философия самой духовности"<sup>12</sup>. Возникает вопрос: а что же такое "сама духовность"? А.И.Подберезкин отвечает на него так: это "преобладание высших духовных моральных интересов над материальными, наличие высоких гражданских, этических, эстетических идеалов"<sup>13</sup>. Г.В.Осипов дает развернутую характеристику духовности: "Духовность выражает, прежде всего, нравственные, справедливые начала общественной жизни, свободу мысли, моральные нормы поведения человека в обществе, примат добра над злом. <...> Духовность — это и терпимость, уважение различных точек зрения, мнений, религиозных конфессий. <...> Духовность — это выражение добра, гуманности, справедливости и честности. <...> Духовность — это гордость за свою Родину, свой народ, защита интересов своей страны"<sup>14</sup>. Нелегко выделить "нерв" концепции Г.В.Осипова, но если принять во внимание весь контекст его статьи, можно заключить, что сущность духовности он усматривает в утверждении высших нравственных ценностей.

Идея вертикали лежит в основе концепции У.С.Хэтчера, одного из видных идеологов бахаизма. Как и подобает конфессионально мыслящим теоретикам, он излагает свою позицию в форме комментария к сакральным текстам. Такими текстами в бахаизме являются сочинения Баха-Уллы, главного пророка этой религии. Духовность, по определению У.С.Хэтчера, есть "процесс полного, адекватного, правильного и гармоничного развития духовных способностей человека"<sup>15</sup>. В его интерпретации гармоничность, адекватность и правильность духовного развития определяются тем, как личность усваивает принципы верования бахаев. Если оставить в стороне оценочный аспект, в концепции У.С.Хэтчера остается идея связи духовности с духовным ростом личности, с движением личности по внутренней вертикали — от простых и неразвитых эмоций и представлений к сложному, дифференцированному внутреннему миру.

Точка зрения У.С.Хэтчера имеет много общего с позицией В.С.Соловьева. (Однако, как и большинство англоязычных авторов, У.С.Хэтчер с ней не знаком.) В.С.Соловьев рассматривает вопрос о телесности индивида, о способности человека владеть собой, подчинять воле свои влечения, обуздывать вожделения. "Плоть, — пишет выдающийся русский философ, — есть бытие, не владеющее собой, всецело обращенное наружу — пустота, голод, ненасытность, — бытие, распыляющееся во внешности и кончающее распадением; в противоположность этому дух есть бытие по внутренним определениям, вошедшее в себя, самообладающее и действующее наружу собственной своею силой, не переходя во внутренность и не разрешаясь"<sup>16</sup>. Анализируя проблему власти человека над плотью применительно к инстинктам питания и размножения, В.С.Соловьев приходит к выводу, что духовность заключается в способности господствовать над витальными влечениями. Подход В.С.Соловьева содержит возможность осмыс-

ления актуальной проблемы избавления человека от зависимости, сформированной искусственно, например от алкоголизма и наркомании. Опираясь на авторитет В.С.Соловьева, И.В.Силуанова определяет духовность как "управление собой с целью достижения максимальной независимости от... условий с целью сопротивления и активного воздействия на них с помощью смысложизненных ценностей и идеалов"<sup>17</sup>. Свой подход И.В.Силуанова развивает в русле осмысления опыта борьбы с алкоголизмом, накопленного Обществом анонимных алкоголиков. В этом обществе люди, попавшие в ловушку порока, выбираются из нее посредством сознательного обращения к моральным ценностям; алкоголики находят поддержку и опору друг в друге, откровенно рассказывая о том зле, которое они причинили родным, близким и обществу в целом. Это требует преодоления себя, требует "восхождения" по трудной горной тропе к сияющим вершинам нравственных добродетелей.

На вертикали как системообразующем принципе духовности настаивает Л.П.Будева<sup>18</sup>. Она считает существенным для определения понятия духовности противопоставление утилитарно-прагматических ценностей и тех ценностей, на основе которых решаются смысложизненные проблемы, существующие в контексте "вечных вопросов человеческого бытия"<sup>19</sup>. Духовность, по ее мнению, "есть показатель существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов, в ней концентрируются проблемы, относящиеся к высшему уровню духовного освоения мира человеком"<sup>20</sup>. Далее Л.П.Будева уточняет: "Духовное пространство человека, как и пространство духовной культуры, всегда включало в свое построение "вертикаль", разделяющую возвышенное, сакральное и низменное, обыденное, "земное и небесное", "верх и низ" (терминология М.М.Бахтина), "добро и зло". Путь духовного освоения интерпретировался как "восхождение" по пути обретения "истины, добра и красоты" и других высших ценностей"<sup>21</sup>.

Развернутую концепцию духовности мы находим у Н.А.Бердяева<sup>22</sup>. В ней можно выделить несколько ключевых идей. Одна состоит в радикальном отрицании материализма и рационализма. В соответствии с общим строем и пафосом своей религиозно-идеалистической философской конструкции выдающийся русский философ отвергает материализм за то, что он приписывает материи такие свойства, как разум, свобода и активность. Эти свойства присущи, по Н.А.Бердяеву, только духу<sup>23</sup>. "Рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума"<sup>24</sup>. Вторая любимая идея Н.А.Бердяева — о самодетерминации духа. "Дух не детерминирован природным бытием и есть прорыв в нем"<sup>25</sup>. "Дух не только от бога, дух также от изначальной, добытийственной свободы, от Ungrund'a"<sup>26</sup>. Сердцевину концепции Бердяева составляет идея свободы как сущности духа. "Дух есть порыв в этом отяжелевшем мире, динамика, творчество, полет"<sup>27</sup>, это "целостный творческий акт человека"<sup>28</sup>, дух обладает такими

признаками, как “целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним”<sup>29</sup>. Предельно краток, даже афористичен бердяевский вывод: “Дух есть свобода”<sup>30</sup>, “царство духа есть царство свободы и любви”<sup>31</sup>. Было бы странно, если бы мы не нашли в концепции Бердяева идею вертикали. Она выражена им в представлении о том, что “дух имеет аксиологический характер... Духовность есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке”<sup>32</sup>. Индивидуалистический иррационализм, которым пронизана концепция Н.А.Бердяева, не дает возможности выработать объективную аксиологическую шкалу духовности, но это уже другой вопрос, выходящий за пределы рассматриваемой темы.

С антиматериалистических и антирационалистических позиций рассматривает также проблему духовности и А.И.Зеличенко в своем обширном труде<sup>33</sup>. Судя по тексту, А.И.Зеличенко является учеником Г.И.Гурджиева, свою основную цель он видит в выработке практических приемов преодоления духовных кризисов. Сущность духовности он связывает с высшими переживаниями: “Человек, совершающий открытие, испытывает радость, близкую к эйфории. Человек, зачарованно смотрящий на закат и забывающий обо всем, тоже испытывает особую радость, порой с элементами грусти или торжественности. Иногда музыка захватывает и уносит слушателя, который в состоянии ее Слышать. То же относится к некоторым архитектурным формам, скульптурам, картинам, стихам. Иногда человек испытывает радость от восприятия Истины, понимания Мира и своего места в нем”<sup>34</sup>. А.И.Зеличенко выделяет четыре формы психической жизнедеятельности, для которых характерны высшие переживания: творчество, любовь, религиозная жизнь и развитие<sup>35</sup>. Человек, чья жизнь целиком погружена в повседневные дела и заботы, не реализует себя как духовное существо. Только опыт сопричастности чему-то более высокому, чем повседневность, ведет к обретению духовности. А.И.Зеличенко не делает попытки вписать свои рассуждения в социальный контекст, для него существует лишь некий абстрактный индивид, погруженный в свои нелегкие проблемы. Для исследования, не претендующего на то, чтобы быть философским, такой недостаток может рассматриваться как терпимый. Но есть более существенное обстоятельство, на которое хотелось бы в данном случае обратить внимание. У А.И.Зеличенко индивидуальный дух есть проявление некоего изначального космического духа. “Духовное, — пишет он, — не рядоположено “материальному” и “идеальному”, а стоит за ними, являясь по отношению к ним первичным”<sup>36</sup>. Но если это так, человек оказывается только лишь марионеткой, только лишь проявлением какой-то внешней силы. Как совместить подобные представления с гуманистическими идеалами?

“Энергетический”, интенциональный аспект духовности, аспект устремленности ввысь оказывается в фокусе анализа В.И.Стрелкова. “В собственном смысле слова, — пишет названный автор, — духов-



ность можно определить как состояние расширения внутреннего горизонта сознания, которое опережает (в идеале всегда должно опережать) возможности самондентификации субъекта. Духовное сознание, таким образом, предстает самодвижущимся самосознанием или, иначе говоря, развертывающимся, становящимся субъективным бытием. Духовность есть самосознание, скорость погружения в "тело" сознания которого опережает природенное ему стремление к замыканию<sup>37</sup>. И далее: "Духовность, как неравенство наличного сознания самому себе (выделено мною. — Р.Л.), взыскует бесконечность и находит ее в целостности сознания"<sup>38</sup>. Как видим, в концепции В.И.Стрелкова духовность анализируется, так сказать, с точки зрения ее внутреннего механизма, на уровне индивидуального субъекта. При дальнейшем развертывании своей концепции исследователь вводит (ссылаясь на Г.С.Батищева) представление о встрече субъекта и мира, о "резонировании" состояния субъекта и состояния "внешнего бытия".

Наряду с концепциями, которые сюжетно близки друг другу, ибо в них говорится об одном и том же с разных точек зрения, встречаются представления, которые оригинальны настолько, что их не удается вписать в общезначимое проблемное поле. В качестве примера можно указать на точку зрения Е.Б.Рашковского. Предметом его рассмотрения является "вся человеческая реальность". В означенной реальности Е.Б.Рашковским выделены три условных пласта: социотехника, цивилизация и духовность<sup>39</sup>. В первый входит "внешний эмпирический горизонт человеческой реальности", во второй — "нормы, ценности, образы, понятия и т.д., которые явно или неявно образуют основу процессов обучения и самообучения людей", третий "связан отчасти с невыразимыми, латентными, во многих отношениях даже невербальными отношениями людей. Он с трудом транслируется, с трудом охватывается рациональными программами обучения. Он действует в межсубъектных связях по преимуществу как некая спонтанность или даже как внешний дар"<sup>40</sup>. По Е.Б.Рашковскому, духовность — это мир "безмолвного, неявного, личностного знания", обладающего "сложными и парадоксальными структурами", которые «интимно связаны с человеческой "тайной свободой"»<sup>41</sup>. Позволительно спросить: а что же все-таки представляет собой духовность по существу? Данное Е.Б.Рашковским определение настолько, говоря его же словами, "сложно и парадоксально", оно предоставляет такую свободу воображению, что его никак не удастся "рационально выразить" и, следовательно, сопоставить с другими концепциями.

### *Реляционная концепция: картина в целом*

Целостное теоретическое изображение объекта в идеале должно стремиться охватить все его стороны в их взаимосвязи. Данный методологический принцип в классическом виде сформулирован

В.И.Лениным<sup>42</sup>. Однако само по себе требование всесторонности рассмотрения объекта не предопределяет, какой именно принцип построения теоретической модели должен стать системообразующим. Абстрактно рассуждая, можно выстроить более или менее цельную картину духовности, опираясь на любую из высказанных в литературе точек зрения. Так, к примеру, отталкиваясь от представления о духовности как свободе по отношению к витальным влечениям (концепция В.С.Соловьева), можно вывести и идею о том, что духовность — это погруженность личности в мир высших ценностей (концепции С.Л.Франка и В.Н.Шевченко), и идею об интенциональности сознания как сути духовности (концепция В.И.Стрелкова) и т.д. Насколько такое дедуцирование будет естественным и непринужденным — открытый вопрос. Невозможно заранее поручиться, что результат такого выведения окажется жизнеспособной конструкцией. Отсюда следует, что к выбору исходного принципа создания теоретической модели духовности необходимо отнестись с максимальной осмотрительностью.

В пользу такого подхода свидетельствует, в частности, попытка создать целостную концепцию духовности, предпринятая В.С.Барулиным. Он постулирует в начале рассуждений, что духовность есть “основополагающее качество человека, в котором сочетаются и его всеобщие, и неповторимо индивидуальные черты”<sup>43</sup>. В чем же состоит это основополагающее качество? Из дальнейших рассуждений В.С.Барулина выясняется, что им является сознание. Данная интерпретация напрашивается сама собой, когда мы читаем такие слова: “Всеобъемлющий характер духовности. Духовная жизнь человека многогранна. Она включает в себя рациональные и эмоционально-аффективные стороны, гносеологически-когнитивные и ценностно-мотивационные моменты, эксплицированно-осознанные и смутно ощущаемые грани, ориентированные на внешний и внутренний мир установки, а также многие другие аспекты, уровни, состояния духовной жизни человека. Духовность вбирает в себя все эти грани жизни человека, она ни одну из них от себя не отторгает”<sup>44</sup>. Встав на позицию отождествления духовности с сознанием, В.С.Барулин теряет объективную основу для выявления специфики духовности. Он называет такие характеристики духовности, как идеальность и субъективность, указывает, что духовность есть форма человеческого самосознания, самоидентификации, основа конструирования человека как субъекта отношений<sup>45</sup> (к обществу и к самому себе), форма интериоризации освоения социального опыта<sup>46</sup>, детерминационно-императивный компонент человеческого бытия<sup>47</sup>, импульс, аналог и содержание творческой миссии человека<sup>48</sup>, положенность(?) свободы человека<sup>49</sup>, его менталитет<sup>50</sup>. Если в рассуждениях В.С.Барулина слово “духовность” заменить на “сознание”, смысл не изменится. В сущности, здесь мы встречаемся не с развитием теории, а с переименованием, переменной этикеток. Контрпродуктивность тако-

го подхода отчетливо видна в следующем факте. Сознание — родовое качество человека и каждого представителя рода человеческого. Человек, лишенный сознания, уже не человек, не субъект общественных отношений. Ставя знак равенства между духовностью и сознанием, мы лишаемся возможности рассмотреть явление бездуховности. Данное явление просто выпадает из поля зрения, сеть теории оказывается слишком крупнойчеистой, чтобы поймать эту рыбу. Впрочем, В.С.Барулин отмечает этот факт: “Если посмотреть на вещи объективно-отстраненно, не становясь ни на чью позицию, то характеристики духовности присущи любому человеку”<sup>51</sup>. Сказанное вовсе не означает, что в анализируемых рассуждениях отсутствует позитивное содержание. Так, например, заслуживает интереса утверждение о том, что “сила власти духа над человеком может быть настолько велика, что она перевешивает воздействие всех других факторов, в том числе такой мощный, как инстинкт жизни”<sup>52</sup>.

С нашей точки зрения, в основу целостной концепции духовности должно быть положено представление о ней как об определенном типе мироотношения. При таком подходе мы сможем, во-первых, выявить тот специфический срез реальности, который фиксируется парой “духовность — бездуховность”, и, во-вторых, соединить разрозненные детали в целостную картину.

Мироотношение есть отношение между человеком и миром. В связи с особой важностью последнего понятия для всей нашей концепции имеет смысл более подробно остановиться на его содержании. Понятие “мир” обладает широчайшим спектром значений. Чтобы не увязнуть в его бесчисленных смыслах, необходимо выделить основные элементы структуры реальности, которые оно охватывает. Определенные подходы к решению данной задачи предложены Е.К.Быстрицким в работе “Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие”. Он выделяет в континууме значений понятия “мир” следующие основные смыслы: 1) естественно-природное бытие вещей, встречающихся в мире. Им свойственны телесность и протяженность, они отделены от субъективного мира смыслов и ценностей; 2) смысловые миры, при помощи которых человек категоризирует объективную и субъективную реальность. Сюда входят такие понятия, как “мир природы”, “мир математики”, “жизненный мир”, “мир людей”, “мир культуры” и т.п.; 3) исторический мир человеческого общежития, духовно-практического общежития<sup>53</sup>. Нельзя отрицать, что трактовка Е.К.Быстрицкого в определенной степени конкретизирует понятие “мир”, однако из поля зрения исследователя почему-то выпало исходное значение данного понятия. Будучи центральным в определении мировоззрения и мироотношения, оно противопоставляется понятию “человек”, в одном ряду с которым находятся такие понятия, как “субъект”, “сознание”, “дух”, а в группе парных им категорий — “объект”, “материя”, “природа”, “универсум”.

Итак, мир — это некая внешняя по отношению к личности реальность, обладающая сложной структурой. К “миру” относятся и объекты природы, и созданный обществом мир вещей, и само общество, и объективно существующие в системе социальных коммуникаций смыслы и ценности. Телесность человека тоже одной своей гранью принадлежит к “миру”, ведь она есть одновременно нечто внешнее и нечто внутреннее по отношению к человеческой личности. Телом человек отграничен от мира и включен в него<sup>54</sup>. Сложная структура мира является объективной предпосылкой многоаспектности позиции личности в мире и, следовательно, внутренней расчлененности как духовности, так и ее антипода. Подчеркнем, что речь идет не о позиции личности по отношению к каким-то частным вопросам и малозначительным вещам, а о жизненной стратегии, о том, как человек решает для себя главные, фундаментальные, смысложизненные проблемы. Короче говоря, речь идет о смысложизненной позиции.

Позиция личности в мире имеет определенное ядро (принятие — отъятие), но к этому ядру не сводится. Она обладает богатым внутренним содержанием, причем в богатстве содержания заложены истоки нестыковок его отдельных элементов, противоречий и даже конфликтов. Поэтому духовность личности (равно как и бездуховность) не является чем-то абсолютно простым, элементарным. Личность, определяя свою смысложизненную позицию в мире, самоопределяется в отношении общества (социальных связей и мира культуры), в отношении других людей, а также в отношении собственной телесности.

В концепциях, которые помещают духовность в систему социальных коммуникаций, в фокусе внимания оказывается первый аспект. В теоретических построениях Г.Э.Бурбулиса и В.Е.Кемерова духовность трактуется как определенное отношение личности к социальному целому. Это отношение заключается в способности разглядеть за миром вещей мир высших смыслов, в “способности обнаруживать в предметах социальные качества, открывать человеческое назначение вещей и устанавливать их связи с действиями людей, удовлетворяющих определенные потребности и интересы”<sup>55</sup>. Таким образом, личность, которой свойственна духовность, видит больше, чем ей открывает зрение, и слышит больше, чем позволяет слух. Всякая вещь существует для нее не только в своей непосредственной телесности, но и в социально-культурном пространстве. Вещь для такого человека оказывается звеном, опосредующим его отношение к другим людям и к обществу в целом. Важный аспект концепции Г.Э.Бурбулиса и В.Е.Кемерова — идея альтруизма. Прочтение человеческих смыслов в окружающем нас мире может осуществляться холодно-цинически, как это делает, например, преступник, точно рассчитывающий последовательность своих действий, когда он замыслил злодеяние. Духовность, как вытекает из концепции упомянутых авторов, имеет место лишь тогда, когда личность относится к миру бескорыстно, когда она

ориентирована не на извлечение выгоды (даже законными и моральными методами), а на служение позитивным целям.

В концепции С.Л.Франка (и ее материалистической кальке, принадлежащей В.Н.Шевченко) духовность трактуется как позиция личности по отношению к миру высших смыслов. Смысл закодирован в символах (обычных вещах, имеющих символический аспект, и символах как таковых). Из контекста религиозно-идеалистической концепции С.Л.Франка следует, что высшие смыслы, приобщенность к которым и образует существо духовности, запечатлены в сакральных (для православных) текстах и, вероятно, в соответствующей обрядности. (Ведь вне обрядности ни одна религия не существует.) Если исходить из концепции С.Л.Франка, прочитанной внерелигиозно и внеконфессионально, то речь должна идти о несколько иных смыслах и символах. К примеру, о символах политических (красный флаг и триколор из их разряда). Приобщенность к высшим смыслам, представленным этими символами, придает бытию личности социально-нравственное измерение, поднимает ее над повседневностью. Для А.И.Зелichenко именно эта способность личности возвыситься над повседневностью, над суетой будней составляет главное содержание духовности. Л.П.Будева также акцентирует внимание на том, что человек, осуществляя себя как духовное существо, устремлен не к низшим утилитарно-прагматическим ценностям, а к ценностям высшего порядка, выходящим за круг повседневных реалий и понятий. Иначе говоря, духовность в ее понимании есть определенный вектор личности, определенная внутренняя ориентация личности в системе ценностей.

При значительном сходстве концепции Г.Э.Бурбулиса и В.Е.Кемерова, с одной стороны, и взглядов С.Л.Франка и В.Н.Шевченко — с другой, следует констатировать существенное отличие: если первая акцентирует внимание на теле символа, то вторые — на ценностях и смыслах, которые за этим символом стоят.

В концепции П.В.Симонова также выражена идея духовности как отношения личности к миру. Только мир здесь представлен не обществом и не его культурно-смысловой сферой, а другим человеком. В содержании этого отношения П.В.Симонов подчеркивает ту же грань, что и ряд других авторов, — бескорыстие, альтруизм, самоотдачу.

Духовное отношение к миру возможно лишь тогда, когда человек не плывет по течению, а совершает творческое усилие, когда его сознание направлено вовне, на пересоздание противостоящей ему реальности. Именно этот аспект мироотношения нашел свое отражение в концепции В.И.Стрелкова. Предмет мироотношения пребывает у данного автора как бы в тени, зато высвечено содержание самого мироотношения, точнее, динамически-энергетическая сторона последнего.

В концепции С.С.Аверинцева принципиальными нам представляются два момента: во-первых, здесь ясно указан предмет, по отношению к которому реализуется духовность, — другой человек, во-вторых, в данной концепции отражена глубина отношения к этому предмету. У В.И.Стрел-

кова мы видим тот же упор на “энергетику” духовного мироотношения, но она носит скорее познавательно-теоретический, чем эмоционально-волевой характер. С.С.Аверинцев, напротив, придает решающее значение эмоционально-волевым компонентам отношения к Другому.

В воззрениях У.С.Хэтчера (имеющих определенные точки соприкосновения со взглядами С.Л.Франка) объектом духовного мироотношения выступает Бог, каким он предстает в учении бахаизма. Отношение к Богу соединяет в себе как когнитивные, так и эмоционально-волевые аспекты. Личность совершает усилия, требующие от нее значительного внутреннего напряжения, и в итоге этих усилий становится иной.

Концепция В.С.Соловьева и основывающиеся на ней представления И.В.Силуановой — это тоже, в сущности, определенное истолкование мироотношения. В качестве внешней реальности, репрезентирующей мир, в ней выступает телесность самого человека, в традиционной церковной терминологии — плоть. Зависимость от плоти проявляется в двух основных крайностях: гедонизме и аскетизме. Гедонист потакает плоти, не пытается ей противостоять и в результате превращается в раба витальных влечений. Гедонизм расчеловечивает человека, превращает его в вещь. Аскет ставит своей целью подчинить плоть собственной воле, обрести над нею абсолютную власть. Но в мире, где властвует объективная закономерность, это невозможно. И потому аскет постоянно помышляет о тех телесных радостях, от которых он стремится отказаться. Подавленные влечения властвуют над человеком не менее эффективно, чем те, которым человек угоджает. Лев Толстой в повести “Отец Сергий” описал это явление настолько убедительно и реалистично, что это избавляет нас от дальнейших пояснений на сей счет.

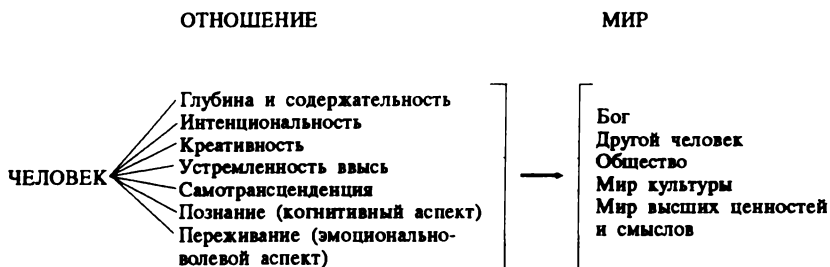
Вопрос об аскетизме, ввиду его важности, заслуживает, конечно, обстоятельного обсуждения. Сейчас мы не имеем такой возможности, однако некоторые замечания считаем необходимым сделать. Перед животным не стоит проблема выбора: предаваться радостям жизни или отказаться от них. Человек, как существо, осознающее смысл своих действий, постоянно пребывает в ситуации такого выбора. Абсолютный аскетизм ведет к голодной смерти, и тот, кто не ставит себе цели уйти из жизни столь мучительным способом, должен так или иначе удовлетворять свои витальные потребности, т.е. не может быть, даже если он того захочет, аскетом в полном смысле этого слова. Следовательно, в реальности существует только аскетизм относительный. Аскетизм — явление гораздо более распространенное, чем принято думать. Без ограничения витальных потребностей, без накладывания уды на них немислимо духовное развитие человека. Плоть — основа человеческого существа, но тогда, когда весь человек к этой основе сводится, он, так сказать, исчезает. Человек устроен таким образом, что удовлетворение витальных потребностей доставляет ему удовольствие. И в этом заключается источник соблазна. Отказ от удовольствия, преодоление соблазна требуют усилия над собой. С одной стороны, они являются тренировкой

духа, с другой — освобождают время и силы человека для его самореализации как духовного существа. Совершенно прав Н.А.Бердяев, когда он утверждает, что “человеку нужно упражнение, нужна отрешенность и концентрация, чтобы он стал господином самого себя и стал способен с максимальной силой выполнить поставленную цель...”<sup>56</sup>. Но аскеза таит в себе опасность перерождения в самоцель. Когда отказ от радостей жизни происходит не ради обретения каких-то высших ценностей, не с целью приобщения к высшим смыслам, а ради самого отказа или из тщеславия, возникает явление, которое Н.А.Бердяев назвал отрицательной аскезой. Такая аскеза “совсем не просветляет целостного человека, многие стороны человеческой природы могут оставаться во тьме. Монах может двадцать лет сидеть в затворе, может весь отдаться аскетическим упражнениям, молиться большую часть дня и тем не менее находиться в ужасном обскурантизме ума, обскурантизме нравственных оценок социальной жизни, в нем может быть очень слабая степень гуманизации”<sup>57</sup>.

В концепции Н.А.Бердяева мы также находим представление о том, что духовность есть определенное отношение, а именно отношение, не ограниченное никакими внешними рамками, — чистая свобода. Ставя знак равенства между духом и свободой, выдающийся русский философ снимает вопрос о субъекте этого отношения.

Итак, проанализировав некоторые из концепций духовности под определенным углом зрения, мы получили теоретическую схему, позволяющую непротиворечивым образом их систематизировать.

Каждая из разобранных концепций акцентирует внимание на специфическом предмете мироотношения и на характере этого мироотношения. Понятием, охватывающим все предметы, на которые, так сказать, изливается духовность, является “мир”. В самом изображении духовности в концепциях разных авторов на первый план выступают различные компоненты и аспекты.



На схеме явным образом не “прописана” концепция В.С.Соловьева (И.В.Силуяновой). Однако, если вдуматься, отношение индивида к

собственной плоти есть аспект его общей жизненной позиции. Невозможно себе представить, чтобы человек, устремленный к социально-нравственным ценностям, был рабом витальных влечений.

Предложенная схема, разумеется, не завершена, ведь мир бесконечно многообразен, а сложность мироотношения неисчерпаема. Наша схема и не может быть завершена, что не мешает ей быть достаточно эвристичной. Располагая такой теоретической схемой, мы получаем возможность указать координаты любой концепции духовности<sup>58</sup>.

Проиллюстрируем этот тезис на примере размышлений А.И.Подберезкина и Г.В.Осипова. Что является предметом мироотношения в концепции А.И.Подберезкина? Из текста и контекста его рассуждений вытекает, что в качестве такого предмета выступает мир высших ценностей ("высокие гражданские, этические и эстетические идеалы"<sup>59</sup>). Содержанием мироотношения у данного автора становится "преобладание высших духовных моральных интересов над материальными"<sup>60</sup>, т.е. уже знакомые нам по другим концепциям альтруизм, бескорыстие, устремленность по вертикали вверх. У Г.В.Осипова предмет и содержание мироотношения расчленены слабо, но все-таки их можно различить. В качестве предмета мироотношения здесь выступает мир высших ценностей и смыслов (свобода мысли, терпимость, гордость за свою Родину и т.д.), а в качестве его содержания — эмоционально-волевое и интеллектуальное принятие этих ценностей, уважение к ним и даже пietet.

### *Эмпирические обнаружения духовности*

До сих пор мы вели речь на уровне сущностных определений духовности. Такой уровень анализа необходим, но не достаточен. Требуются конкретные иллюстрации, которые позволили бы связать абстрактные определения с наглядными образами. Познание не может все время оставаться в разреженной атмосфере абстракций, ему необходимо иногда ступать на земную твердь конкретики.

Попробуем пояснить на примерах, в чем мы усматриваем сущность духовности.

Представим себе, что перед нами некто Х. Не станем интересоваться его фамилией, возрастом, родом занятий и семейным положением. Предположим, что Х воспитан в традициях русской культуры и что он наш современник. Х вышел вечером на прогулку, над горизонтом возпла луна, ее сияние озарило окрестности. Что видит перед собой Х? Он видит белый диск определенного размера с рябинками на нем. Диск движется по небосводу с определенной постоянной скоростью. Что знает Х о луне? Как человек, окончивший в свое время советскую среднюю школу, он знает, что Луна — спутник Земли, отстоящий от нашей планеты на 384 тысячи километров и имеющий массу, составляющую одну восемьдесят первую часть массы Земли. Луна



вращается вокруг Земли по почти круговой орбите, вызывая на нашей планете приливные эффекты, особенно отчетливо выраженные в океане. У Луны существуют фазы, ее поверхность изрыта кратерами, на ней имеются геологические структуры разного типа и т.п. Наш Х луну видит, он о ней многое знает, следовательно, он погружен в мир человеческих смыслов (и, добавим, ценностей, хотя это в данном случае не очевидно).

Теперь представим, что на луну смотрит Y. Он в отличие от X воспринимает факт ее существования в контексте не естественно-научной, а художественной культуры. При виде луны в его памяти всплывают строки:

Ах, этот лунный свет! Назойливый, холодный,  
Он в душу крадется с лазурной вышины,  
И будит вновь порыв раскаянья бесплодный,  
И гонит от меня забвение и сны<sup>61</sup>.

Быть может, наш Y вспомнит изумительное стихотворение А.Блока "Незнакомка", в котором упоминается луна:

По вечерам над ресторанами  
Горячий воздух дик и глух,  
И правит окриками пьяными  
Весенний и тлетворный дух.  
Вдали, над пылью переулочной,  
Над скукой загородных дач,  
Чуть золотится крендель булочной,  
И раздается детский плач.  
И каждый вечер, за шлагбаумами,  
Заламывая котелки,  
Среди канав гуляют с дамами  
Испытанные остряки.  
Над озером скрипят уключины,  
И раздается женский визг,  
А в небе, ко всему приученный,  
Бессмысленно кривится диск<sup>62</sup>.

Возможно, в его голове пронесется воспоминание о некогда прочитанном романе С.Мюэма "Луна и грош". Предугадать, по какому пути пойдет цепь ассоциаций у нашего Y, невозможно, важно лишь то, что образ луны, запечатлеваемый сетчаткой его глаз, погружается им в некий культурный контекст, в поле смыслов, соединяющих его с культурой, в лоне которой он сформировался, с социумом — носителем и хранителем этих культурных ценностей, и в конечном итоге — со всем человечеством как композицией социальных организмов.

На первый взгляд может показаться, что X бездуховен, а Y, напротив, наделен качеством духовности. Но это было бы поспешным заключением. Ведь вопрос не в том, погружен ли человек в поле тех или иных культурных смыслов (такое поле — объективная данность, мы все в нем пребываем от рождения до смерти), а в том, как он

внутренне в этом поле сориентирован. Иначе говоря, дело не в осведомленности человека, а в его отношении к той социокультурной реальности, в которой он живет и действует. Когда эта реальность воспринимается человеком как нечто внешнее, неинтересное, чуждое, навязанное ему, имеет место бездуховность. Если знаниями о луне Х внутренне соединен с другими людьми, то ему присуще качество духовности (в форме теоретизма, как будет ясно из дальнейшего изложения). Другой вопрос — что значит “внутренне соединен”. На наш взгляд, о такой соединенности можно вести речь в том случае, когда культурные смыслы и ценности воспринимаются и переживаются как результаты и проявления человеческой деятельности. Только так может осуществиться участное отношение к другим людям. Отношение безучастное и тем более настороженно-враждебное связано с прагматической, чисто инструментальной установкой по отношению к культурным ценностям и смыслам. Так, У вполне может воспринимать стихи Надсона, Блока и творения Мозма лишь как инструменты самоутверждения, позволяющие ему блеснуть знаниями в подходящей аудитории, поразить своей памятью, удивить публику своей начитанностью и т.п.

Когда человек сориентирован не на извлечение пользы из знания, когда он переживает в акте приобщения к культурным ценностям и смыслам факт своей соединенности с другими людьми, в пределе — со всем родом человеческим, тогда он предстает уже не в своей единичности и отъединенности от людей, а в качестве точечного носителя родовой человеческой сущности. Она в нем пребывает, хотя и не в полном, а только в частичном виде.

Луна как физическое тело не обладает никакими особыми свойствами, восприятие которых порождает нить, связывающую данного человека с огромным количеством других человеческих существ. Все дело в том, что образ луны бытует в культурном контексте, в который погружен каждый человек. Взгляд на луну для личности, чья смысловая-жизненная позиция в мире — открытость, является лишь внешним поводом, меткой, инициирующим фактором разматывания клубка ассоциаций. Личность, которой свойственна духовность, предрасположена к прочтению культурных смыслов, к внутреннему погружению в социокультурный контекст. Уже сам акт погружения в данный контекст есть акт реализации человека как духовного существа.

Личность, чье существование бездуховно, глуха к миру социокультурных смыслов, она “не пускает” эти смыслы в свой внутренний мир, для нее существование предмета (в нашем примере — луны) выступает в качестве внешней данности, бытие предмета ограничивается его объективно-вещными характеристиками.

Это вовсе не значит, что тому, кто существует в модусе бездуховности, неведом мир социокультурных смыслов. Конечно, возможен и такой случай. Человек неразвитой, необразованный, наивно полагающий, что луна — это плоский диск, не читавший Надсона и не подозреваю-

щий о существовании Блока и тем более Мозма, просто не в состоянии погрузиться в мир тех смыслов, что составляют контекст современной культуры. Он глух по причине отсутствия слуха, а не вследствие нежелания слышать. (У него, быть может, "слух" на те вещи, которые образованному человеку неведомы или непонятны.) Человек очень образованный (назовем его условно Z) может быть осведомлен о луне гораздо лучше, чем гражданин Y или гражданин X, но если Z не развил или подавил в себе способность к переживанию культурных смыслов как таких смыслов, которые манифестируют бытие других людей, он бездуховен. Иначе говоря, он лишен способности отнестись к другому участно, ощутить свою кровную связь с народом, Родиной, человечеством. Бездуховный человек не может отнестись к внешнему миру именно как человек, т.е. принять его как лично-значимый мир, он не способен инкарнировать внешний мир (терминология М.М.Бахтина).

Без иллюстраций теоретические положения повисают в воздухе пустой абстракцией, но любая иллюстрация несовершенна и потому уязвима для критики. На уровне теории мы оперируем сущностями, на уровне эмпирии перед нами предстает определенное обнаружение сущности, всегда неизбежно ограниченное и частичное. Избежать этого несовершенства нельзя, смягчить его путем умножения количества иллюстраций — реально.

Поэтому приведем еще один пример, показывающий, какой смысл вкладывается нами в понятие духовности.

Предположим, что уже упоминавшийся нами гражданин Y смотрит на такой прозаический предмет, как кирпич. Этого гражданина нельзя назвать человеком, лишенным воображения, но его способность к ассоциативному мышлению не настолько развита, чтобы погрузить образ кирпича в поэтический контекст. (С луной проще, поэты потрудились на славу, чтобы ее образ вошел в художественную культуру.) Рассматривая кирпич, Y вполне отдает себе отчет в том, что он видит предмет внешнего мира, обладающий определенными физическими характеристиками: размером, плотностью, массой, теплопроводностью и т.п. Но его сознанием кирпич воспринимается прежде всего не как физическое тело, а как предмет, служащий для определенной цели, т.е. в контексте человеческих отношений. Y видит кирпич, но замечает человеческое отношение. У Y развивается цепь ассоциаций по такой примерно схеме: кирпич — важный строительный материал, он идет на создание жилищ, в домах живут люди, они нуждаются в нормальных жизненных условиях, в просторе, удобстве, тепле и уюте.

Лишь лежа  
в такую вот гололедь,  
зубами  
вместе  
проляскав —

поймешь:  
нельзя  
на людей жалеть  
ни одеяло,  
ни ласку<sup>45</sup>.

Конечно, цепь ассоциаций, которая выстроилась в голове У, вовсе не обязательно должна выстраиваться в голове Z. Каждая личность уникальна, и потому дорожка, по которой течет цепь мысленных и эмоциональных ассоциаций, у каждого своя. Несомненно однако то, что любой предмет внешнего мира, относящийся к первой или ко второй природе, репрезентирует для духовной личности мир человека, мир социальных отношений, мир эстетических, этических и иных ценностей. В этом заключается объективная предпосылка включения любого предмета в сферу интимно-личностного бытия человека, т.е. предпосылка реализации духовности. Но предпосылка не есть сама реализация. Акт самореализации человека как духовного существа происходит изнутри, как нечто спонтанное, внешне не детерминируемое. Духовность имеет опору во внешнем мире, но детерминирована целиком миром внутренним. Духовная личность раскрывает себя перед миром, настроена на такое самораскрытие, нацелена на него, предрасположена к нему, ее не надо принуждать, заставлять погрузиться в человеческую реальность. Бездуховная личность на такое самораскрытие не нацелена, не предрасположена и не способна к нему в принципе.

Так, в кирпиче бездуховный человек видит кирпич и больше ничего. Такой человек, конечно, понимает, что перед ним строительный материал, что этот материал обладает рядом полезных качеств, что в домах, из кирпича построенных, проживают люди и что этим людям нужны простор, комфорт и уют. Но для бездуховного человека обитатели домов — всего лишь некие социологические величины. Поставить себя на их место, сочувствовать им бездуховный человек органически не способен. Для него бездомность существует не как чья-то личная трагедия, а только как социологически значимый факт.

Духовный человек всюду — в объектах внешнего мира, в предметах второй природы, в творениях искусства — прозревает человеческие смыслы. Он мыслит, чувствует как существо, которое ощущает свою кровную, интимную связь с другими людьми, с ближайшим окружением и с человечеством в целом. Бездуховный человек такой способности лишен. Его бытие — это бытие отъединенного от человечества социального атома.

## 2. Духовность и ценности гуманизма

Невозможно рассуждать о проблеме духовности, не касаясь проблематики гуманизма. Гуманистическое мировоззрение может быть выражено в следующих основных положениях:

1. Человек — высшая ценность, и его благо есть мера всех вещей.  
2. Человек — цель общества и никогда не должен быть средством достижения внешних по отношению к его бытию целей.

3. Каждый человек по отдельности и все люди вместе имеют право на счастье.

4. Следует стремиться к такому общественному устройству, в котором первые три принципа будут воплощены в жизнь.

Указанные принципы суть некий общий знаменатель, абстрактно-общий момент гуманистического мировоззрения. В рамках конкретных учений каждый из указанных принципов получает собственную интерпретацию, ибо далеко не очевидно, что есть благо, в чем состоит счастье, где пролегает грань между кооперацией усилий и эксплуатацией человека человеком. И уж, конечно, нет согласия по главному вопросу — о путях и методах построения общества, в котором все гуманистические принципы найдут свое реальное воплощение.

Выражение “гуманистическое мировоззрение” имеет полное право на существование, так как существует мировоззрение антигуманистическое. Но вот словосочетание “гуманистическая духовность” уже не кажется столь естественным. Ведь наличие гуманистической духовности предполагает возможность духовности негуманистической. Но это противостоит естеству. Духовность, как было показано выше, есть определенный тип мироотношения, его специфика состоит в том, что человек открыт миру, принимает мир. Но мир не является чем-то безлично-абстрактным. Мир представлен в своих конкретных проявлениях: через вещи, которые человека окружают; через символы и культурные нормы, с которыми человек сталкивается повседневно; мир репрезентирован другими людьми, и с ними человек постоянно общается. Открыться миру — значит в конечном счете принять другого человека в его собственно человеческой определенности, как наивысшую ценность, как цель, но не как средство реализации других целей. Стало быть, духовность и гуманизм неразделимы. Гуманистическое мировоззрение есть идейная предпосылка духовности, а духовность — практически реализованный гуманизм. Каждый эмпирический индивид есть единичное обнаружение человеческой сущности. Стало быть, открываясь навстречу Другому, относясь к нему участно, человек открывает себя человечеству. Одновременно он реализует себя в качестве человеческого существа, внося тем самым пусть небольшой, но реальный вклад в развитие родовой сущности человека.

Итак, мы можем подытожить наши рассуждения о духовности в следующей дефиниции:

**Духовность есть такая смысложизненная позиция личности в мире, которой человек открывает себя миру, а также другому человеку как единичному носителю родовой человеческой сущности. Духовность заключена в устремленности к социально-позитивным, гуманистическим ценностям, в ней происходит развитие родовой сущности человека.**

Бездуховность, как уже неоднократно подчеркивалось, — антипод духовности. Бездуховная личность отгорожена от мира, закрыта для него. Имеется в виду, конечно, не физическая изолированность, а нечто иное — внутреннее неприятие, отторжение мира, иначе говоря, субъективное опадение от мира. Мир для человека репрезентирован в первую очередь другим человеком, потому бездуховность есть опадение, отгороженность от Другого, есть отношение к Другому не как к самоценному и равному существу, а как к вещи. Бездуховность несовместима с гуманизмом. Личность, которой свойственна бездуховность, не развивает, не пестует в себе те начала, которые делают ее принадлежащей к роду человеческого. У такой личности происходит опадение от родовой сущности человека, она добровольно превращает себя в вещь наряду с другими вещами. Можно сказать, что бездуховная личность есть случай деградации родовой человеческой сущности.

Устремленность к гуманистическим ценностям не избавляет личность от необходимости анализировать каждую конкретную ситуацию и принимать каждый раз конкретное решение. Субъективная приверженность идеалам гуманизма должна быть реализована в практической, повседневной деятельности, а это нетривиальная задача. Идеалы гуманизма сияют в недостижимой вышине, а жизнь человека протекает в тусклой череде будней. Общие принципы гуманизма указывают, в каком направлении надлежит действовать, но они не предопределяют автоматически, каково должно быть содержание каждого конкретного поступка. Самое раскрепосное мировоззрение не снимает с человека тяжести самостоятельного решения.

Проиллюстрируем сказанное на примере. Тот же самый гражданин У, искренне считающий себя сторонником гуманистического мировоззрения, сидит в своей квартире и смотрит по телевизору вечернюю информационную программу. Демонстрируются кадры повседневности — наводнение в Бангладеш, десятки тысяч людей остались без крова. Беженцы из “горячих точек” бывшего Советского Союза, испытывающие неимоверные трудности и лишения в поисках пристанища и работы. Голод в Африке. Дети на тонких рахитичных ножках со вздувшимися животиками. Мужчины, более напоминающие скелеты, с трясущимися от слабости руками. Молодые женщины невероятной худобы, со сморщенными старушечьими лицами.

Кадры чужого несчастья не оставляют нашего героя равнодушным. Он, как и Константин Симонов, считает — и правильно считает, — что чужого горя не бывает. Наш герой проникся искренней жалостью к несчастным, он сочувствует им, его сердце разрывается от жалости. Но вот заканчивается передача, пора ложиться спать. Завтра напряженный день, надо быть в форме. И кадры, вызвавшие острую эмоциональную реакцию, забыты, ушли в подсознание.

Итак, человек переживает определенное эмоциональное состояние, которое свидетельствует о том, что ему свойственна духовность. Но

ведь он не сделал ни малейшей попытки что-то изменить в этом мире, а чаще всего он и не имеет возможности что-то реально предпринять. Предположим, гражданин У хочет оказать пострадавшим материальную помощь. Но кому: беженцам из Таджикистана? семьям из Бангладеш? сомалийским детишкам? Как определить кому, ведь страдают все. И из каких средств оказывать помощь? Уровень материального благосостояния гражданина У, как и подавляющего большинства российских граждан, не таков, чтобы можно было заниматься благотворительностью. Кроме того, благотворительность вообще не способна привести к решению проблем. Она может улучшить положение конкретных людей, но не в состоянии ликвидировать условия, порождающие военные конфликты и голод. Необходимы практические меры, способные изменить социальную систему, создать условия для достойной и мирной жизни всем людям на земле. Гуманизм только тогда гуманизм, когда он идет дальше провозглашения идеалов — к воплощению идеалов в жизнь. Гуманизм должен быть деятельным, иначе он не гуманизм.

Итак, с одной стороны, жизнь, не ориентирующаяся на идеал, есть прозябание, бесцельное существование. С другой стороны, между идеалами и жизнью существует неустрашимый зазор.

Возьмем, к примеру, такой фундаментальный принцип гуманизма, как требование относиться к человеку как к цели и никогда — только как к средству. Где мы видим его реализацию? Идеологически ангажированные теоретики доказывали в недавнем прошлом преимущество “нашенского” гуманизма над “ихним”. Утверждали, что, мол, там, на Западе, человек — лишь средство извлечения прибыли, а в условиях реального социализма каждому человеку на деле гарантированы фундаментальные права, обеспечивающие достойную и счастливую жизнь. Реальный социализм, дескать, превращает каждого человека в объект заботы общества и государства. Где они, эти теоретики, сейчас? Одних уж нет, другие далеке, третьи сожгли все, чему поклонялись, и теперь усердно поклоняются тому, что сжигали прежде. Без сомнения, в утверждениях о торжестве идеалов гуманизма в условиях “реального социализма”, растиражированных в миллионах экземпляров псевдотеоретических книг и пропагандистских брошюр, невозможно узнать реальную действительность — настолько она приукрашена. С другой стороны, пятилетний опыт жизни в условиях “демократических реформ” убеждает миллионы и миллионы россиян в том, что альтернативная система далеко не без изъяна. И все большее и большее количество людей испытывает разочарование в реформах, о чем свидетельствуют результаты выборов. То, что в изображении романтически влюбленных в рынок и демократию радикальных западников рисовалось раем земным, обществом гуманным, справедливым, на деле обернулось жестокой пародией на идеал. О каком гуманном обществе может идти речь в условиях, когда промышленность полупа-

рализована и миллионы людей трудоспособного возраста остались без работы! Их ум, таланты, образование, квалификация оказались просто ненужными. Эти люди несчастны в полном и самом глубоком смысле слова, ибо они оказались в роли невостребованных, в роли лишних, не нужных обществу людей. Особенно болезненно переживается эта внезапная утрата смысла жизни людьми зрелого возраста, кое-чего в жизни добившимися и привыкшими воспринимать себя как благополучных, состоявшихся людей, приносящих несомненную общественную пользу.

Сторонники “радикальных реформ”, соблазняя людей грядущими райскими кущами, не жалели красок, когда живописали “ужасы тоталитаризма”. Смысл реформ в деталях не раскрывался, но в общем было ясно, что введение рынка и демократии обеспечит россиянам процветание и если не западный уровень жизни, то очень близкий к нему. Сейчас, когда стремительный рынок в западный рай завершился массовым обнищанием, акцент в рассуждениях защитников “реформ” переносится на неизбежность страданий в ходе коренных общественных преобразований. Реформы, мол, это хирургическая операция, а всякая операция болезненна. Получается не очень логично. “Тоталитарное” общество было антигуманным — человек в нем имел статус “государственного раба”. Реформы предпринимаются для того, чтобы освободить человека от государственной опеки, позволить ему жить согласно внутренним велениям. Но на деле оказывается, что не реформы проводятся ради человека, а человек — средство осуществления реформ. Благо миллионов и миллионов живых людей приносится в жертву языческому божеству реформ.

Предположим, однако, что жертвы будут не напрасны, что реформаторам удастся довести свой замысел до конца и построить в России общество западного типа со всеми присущими ему плюсами. (Оговоримся сразу, что мы рассматриваем такую возможность как чисто теоретическую.) Но ведь не существует плюсов без минусов, света без тени, как не существует и добра, которое не было бы отягощено злом. Совершенно ясно, что вместе с плюсами западного общества окажутся воспроизведенными и его теневые стороны: безработица, социальная поляризация, напряженный ритм жизни, тотальный индивидуализм, доведенная до предела рациональность во всем, засилье массового низкопробного искусства. Критики западного общества подчеркивают, что человек в нем не является самоцелью, самоценностью, что это общество поклоняется идолу материального достатка и комфорта, и потому человек в нем — средство приобретения благ, а не благо само по себе.

Быть может, дело в несовершенстве самого человека, в том, что человек — существо, изначально отягощенное пороком? Как выразился Л. Аннинский: “...есть, конечно, прогресс от дикости к “цивилизации”. Был Чингисхан — теперь Чингисхан с телеграфом. Была дубина —



теперь компьютер. Был “удар по кумполу” — теперь ковровая дорожка с самонаведением на цель при погрешности “не более пятнадцати сантиметров”. Но мера безумия, я думаю, одна и та же<sup>64</sup>. И далее: “Есть какая-то мера агрессивности, мера отчаяния, степень дури, стабильная, статистическая (то есть колеблющаяся в пределах), и ее можно гонять туда-сюда, эту энергию и, конечно, нужно держать в пределах, загонять в рамки, но она все равно будет искать выхода<sup>65</sup>. Если это так, если человек действительно не может стать лучше, имеет ли смысл стараться изменить что-то в реальной жизни? Именно этот вопрос ставит перед собой С.Л.Франк. На основании своего личного опыта, на основании пережитого российским обществом опыта революционных потрясений он приходит к сомнению в полезности практической деятельности.

В свойственной ему экспрессивной манере С.Л.Франк писал: «Что бы ни совершал человек и чего бы ему ни удавалось добиться, какие бы технические, социальные, умственные усовершенствования он ни вносил в свою жизнь, но принципиально, перед лицом вопроса о смысле жизни и послезавтрашний день ничем не будет отличаться от вчерашнего и сегодняшнего. Всегда в этом мире будет царить бессмысленная случайность, всегда человек будет бессмысленной былинкой, которую может загубить и зной земной, и земная буря, всегда его жизнь будет кратким обрывком, в который не вместить чаемой и осмысляющей жизнь духовной полноты, и всегда зло, глупость и слепая страсть будут царить на земле. И на вопросы: “что делать, чтобы прекратить это состояние, чтобы переменить на лучший лад”, — ближайшим образом есть один спокойный и разумный ответ: “Ничего”, — потому что этот замысел превышает человеческие силы»<sup>66</sup>. Франк зовет своих читателей в храм, в молельню, призывая именно там искать смысл жизни.

Позиция С.Л.Франка по существу есть позиция устранения от борьбы, позиция перевода творчески-созидательной активности личности целиком в план воображения. В молельне можно с комфортом сострадать бедам других людей, ничем особенно не рискуя лично. Но, скажите, чем такая — пассивно-созерцательная — духовность отличается от бездуховности? Если я тону, какая мне разница, по какой причине находящийся на берегу человек не делает попыток помочь: из-за полного ко мне равнодушия или из-за его убеждения, что предпринимать какие-либо практические действия для спасения человека, которому он искренне сочувствует, бесполезно.

Между духовностью как позицией открытости личности навстречу миру и настроениями эскапизма, ухода от практических дел в скорлупу внутренней жизни, существует неустранимое противоречие, эти две стратегии невозможно совместить.

Духовная личность может принимать мир со всеми его несовершенствами. Значит ли это, что она относится к этим несовершенствам как

к чему-то неизбежному, естественному, что она считает их столь же неотвратимыми и закономерными, как восход и заход солнца? Если мы ответим на этот вопрос положительно, мы приравняем духовность к конформизму. Тогда мы должны заключить, что духовность состоит в способности глядеть на мир всепонимающим и всепрощающим взором, равнодушно внимать добру и злу, не становясь ни на чью сторону в жизненной борьбе. В сущности, конформизм есть разновидность эскапизма. Только в одном случае человек уходит от трудностей реальной жизни видимым образом (в келью, молельню, храм), а в другом — незаметно для окружающих. Конформист вроде бы пребывает "в миру", но уклоняется от принятия каких-либо ответственных решений. Но достойный ли это выход для человека, желающего иметь основания для самоуважения?

С нашей точки зрения, уклонение от принятия ответственных решений, в какой бы форме оно ни происходило, лишает духовность подлинности, превращает ее в некий муляж. Мало занимать позицию открытости навстречу миру, надо воплощать ее в определенных поступках, в избранной жизненной стратегии.

Понимание духовной личностью того, что есть добро, а что — зло, в чем состоит ее долг перед ближними и дальними, к каким идеалам следует стремиться, — целиком прерогатива этой личности. Но обязательным для нее является следование долгу, активное неприятие зла, борьба с ним, содействие добру, стремление реально приблизить действительность к идеалу.

Духовная личность не может не стремиться к тому, чтобы сделать все от нее зависящее ради торжества идеалов гуманизма.

Но что от нее зависит? Вернемся к знакомому нам гражданину У. Предположим, что, посмотрев телепередачу о страданиях детей в далекой стране Сомали, он, движимый горячим и искренним сочувствием к несчастным, решил оказать им материальную помощь. На следующий день он идет в банк, снимает с книжки все свои скромные сбережения, покупает на эти деньги продовольствие и отправляет его в Сомали. Но, спрашивается, чем будут завтра питаться его собственные дети? На какие средства он купит жене новое зимнее пальто взамен вконец обносившегося? Проявив заботу о далеких от него сомалийцах, гражданин У продемонстрировал ужасающую черствость и равнодушие по отношению к своим ближним, к людям, от него непосредственно зависящим.

Стало быть, открытость миру предполагает градацию, различие внутри мира по меньшей мере двух горизонтов: ближнего и дальнего. Мир ближний — это непосредственное окружение, люди, с которыми человек повседневно общается, которые являются предметом живого опыта, существуют для человека во плоти, во всей своей человеческой конкретности. Мир ближний — это те реалии, с которыми человек непосредственно имеет дело: дом, откуда он каждое утро уходит на

работу, двор, где выгуливает собаку, речка, в которой он ловил в детстве пескарей, тропинка, по которой однажды совершил восхождение на не слишком высокую гору. Мир дальний располагается за горизонтом непосредственно переживаемого, осязаемого. Это жители Огненной Земли, ведущие трудную борьбу за существование в суровых климатических условиях. Это аккуратные немцы, имеющие полезную привычку записывать все расходы, даже если они составляют несколько пфеннигов, и чопорные англичане, чтущие традиции своей страны. Это суровые пики Гималаев, столь впечатляюще изображенные Н.Рерихом, бескрайняя ширь Амазонки, много раз виденная по телевизору и все равно с трудом представляемая. Отношение к дальнему миру лишено той живости, теплоты и сердечности, которые характерны для отношения к миру ближнему.

Духовность требует прежде всего открытости навстречу ближнему миру, деятельной любви к нему. Духовная личность обладает достаточной силой воображения, чтобы представить себе, мысленно нарисовать, сконструировать в своем сознании образ дальнего мира по аналогии с миром ближним. Духовная личность переносит свое отношение к ближнему миру на мир дальний, вполне отдавая себе при этом отчет в существенной разнице между ними.

Открытость личности навстречу миру предполагает трезвый учет возможностей и обстоятельств, определяющих ее влияние на ход событий в мире. Что касается мира ближнего, то в нем возможности гуманистической практики для духовной личности велики. Эти возможности существуют в обстоятельствах как обыденных, так и экстраординарных. Приготовить ужин вместо уставшей на работе жены — разве это не проявление заботы и внимания к близкому человеку, разве это не реальное проявление любви? Покупка новой игрушки для своего ребенка, теплое письмо престарелым родителям, шутивное стихотворение, посвященное коллегам по работе — вот из таких мелочей складывается истинная любовь к людям (живым, конкретным, во плоти). Было бы неплохо, конечно, приобрести для супруги норковое манто — ее радость и ликование нетрудно вообразить, но надо смотреть на вещи реально: такие шубы доступны далеко не всем.

Когда с близкими происходят неприятности и тем более несчастья, духовная личность испытывает потребность выразить сочувствие, найти слова утешения, помочь материально. Это не просто долг вежливости, а искреннее движение души.

Духовность проявляется в заботливом, бережном отношении к природе. Не рвать редких цветов, не оставлять после пикника мусор на поляне, не ловить рыбу сверх разумной нормы — вот те простые правила, следование которым естественно для духовной личности. В природе такая личность видит не мастерскую и не храм, а родной дом, среду человеческой самореализации.

Духовности, однако, тесно “в четырех стенах своего домашнего обихода” (Ф.Энгельс). Духовная личность не может оставаться равно-

душной ни к голоду в Сомали, ни к наводнению в Бангладеш. Ее волнуют проблемы мировой политики и глобальные вопросы экологии, ей интересны результаты парламентских выборов в Аргентине и новейшие достижения в освоении космоса. Но если на течение событий в мире ближнем человек может оказать прямое и непосредственное влияние, то мир дальний в большинстве случаев находится для него вне пределов досягаемости. Конечно, какие-то косвенные и очень-очень опосредованные возможности воздействия существуют. Так, если У работает в системе образования, от качества его работы зависит, хоть и в ничтожной степени, уровень образования в стране в целом. А уровень образованности нации определяет возможности технического прогресса в стране.

Возможности обычного, "простого" человека воздействовать на мир дальний в общем-то очень малы. Но духовная личность не чувствует себя вправе пренебрегать и этой малостью. Каждый человек вовлечен в "большой мир" (мир дальний), во-первых, как профессионал и, во-вторых, как гражданин. В качестве работника, профессионала человек, которому свойственна духовность, ориентирован на добросовестное выполнение своей работы. Если он сваривает шов на нефтепроводе, он не позволит себе схалтурить, ибо понимает: авария, неизбежная при плохом качестве шва, приведет к трагедии, к загрязнению окружающей среды, а то и к человеческим жертвам. Если он преподает математику, он не успокоится до тех пор, пока не убедится, что каждый студент овладел материалом, ибо вполне отдаст себе отчет в том, сколько горя может принести людям неквалифицированный инженер.

Духовной личности свойственна гражданственность. Совершенно необязательно состоять в каких-то партиях и участвовать в каких-то общественных движениях. Но не определиться в своих политических симпатиях и антипатиях духовная личность считает себя не вправе. Не может она игнорировать и предоставленную каждому гражданину возможность выразить на выборах свою политическую волю.

Духовная личность имеет определенные представления о том, в чем состоит благо человека и в чем заключается человеческое счастье. По мере сил она стремится способствовать достижению общего блага и пытается содействовать счастью других людей. Но ей не свойственно навязывать собственные представления другим людям. Духовность неотделима от толерантности и несовместима с идеологией принудительного ослепляющего.

Если я действительно открыт миру, для меня является аксиомой, что другая личность обладает равной мне ценностью. Конечно, другой человек может быть не столь образован и не так трудолюбив, как хотелось бы, но в качестве представителей рода человеческого мы равны. Я принимаю другую личность в ее живой данности, со всеми ее достоинствами и недостатками. А это значит, что другой человек с присущими ему добродетелями и пороками, прозрениями и заблуждениями, с его представлениями о добре и зле, с которыми я могу

решительно не соглашаться, воспринимается мною в качестве неустраняемой данности. Попытаться переубедить своего оппонента, раскрыть ему глаза на действительность, обратить в свою веру — это одно. Но стремиться решить за человека, в чем заключается его счастье, и пытаться его к этому счастью вести — нечто совершенно иное. В этом последнем случае другая личность из равноценного субъекта превращается в объект, в предмет воздействия, т.е. в конечном счете дегуманизируется.

Идеология принудительного осястливывания интимными узами связана с социальным прожектерством, с убеждением в достижимости идеала. Гуманизм, не покидающий почву реальности, считается с несовершенством каждого отдельного человека и человеческого рода в целом и потому не ставит задачи достижения рая на земле. Более разумные, более справедливые, более гуманные общественные отношения, больше свободы, достойный человека уровень жизни основной массы населения — вот цели, которые гуманизм такого рода стремится достичь. Назовем подобный гуманизм POSSИБИЛИСТИЧЕСКИМ. Ему противостоит гуманизм, который было бы справедливо назвать МАКСИМАЛИСТИЧЕСКИМ, или РИГОРИСТИЧЕСКИМ. Социальное прожектерство поднимает планку плана (простите за невольный каламбур) на предельную высоту: коммунизм за 20 лет, рынок за 500 дней, немедленное введение демократии западного образца в стране с патерналистской политической культурой. Прожектер не желает считаться с человеческим несовершенством, с людскими слабостями и недостатками. Все должны проникнуться сознанием величия решаемой задачи и, отбросив все личное, забыв об усталости и подавив лень, с максимальным напряжением сил отдаться реализации грандиозных планов. Поскольку люди в основной своей массе не очень охотно и не слишком послушно выстраиваются в стройные колонны, чтобы маршировать то ли к коммунизму, то ли к рыночно-демократическому раю, у прожектеров возникает сильнейший соблазн подхлестнуть историю, додавить упрямую социальную реальность, словом, возникает соблазн использовать силу. И тогда становятся неизбежными человеческие трагедии. Ригористический гуманизм гуманен только по целям. Средства, им в конце концов избираемые, компрометируют самую благую цель, превращают ее в собственную противоположность. Логикой внутреннего саморазвертывания ригористический гуманизм оборачивается злой пародией на гуманистические принципы и идеалы.

Итак, при характеристике духовности необходимо учитывать диалектику ближнего и дальнего миров, целей и средств, реальности и идеала, желаемого и реально достижимого.

### 3. Проблема отрицательной духовности

Во всех приведенных выше рассуждениях о духовности она неизменно ассоциируется с положительным полюсом ценностей: бескорыстием, способностью к сопереживанию, устремленностью к высшим

(позитивным) ценностям и т.д. Означает ли это, что в аксиологическом поле духовность только позитивна?

Этим вопросом задается Л.А.Закс и получает вполне определенный ответ. С его точки зрения, духовность (как и дух) обладает "внутренней противоречивостью" и "ценностной амбивалентностью"<sup>67</sup>. "До сих пор, — пишет Л.А.Закс, — сильна благородная, но далекая от истинной сложности дела традиция идеализировать эти феномены, равно как и искусство. Самая привычная и понятная форма такой идеализации — отождествление духовности с моральностью, гуманностью, по крайней мере признание их нераздельности. В идеале так оно и есть. Но не в реальности. В ней дух много сложнее морально-нравственной своей ипостаси и содержательности, включает или может включать в себя помимо моральных, явления аморальные, а также — и это самое существенное — явления просто иной природы, о которых уместно говорить "внеморальные". (Сравните известную мысль Пушкина: "Поэзия выше нравственности — или по крайней мере совсем иное дело")."<sup>68</sup>

Для понимания точки зрения Л.А.Закса существенно то обстоятельство, что предметом его интереса является духовность искусства. Художник запечатлевает в своих творениях собственную духовность, поэтому мы имеем возможность судить о духовности личности художника не умозрительно, не вообще, а конкретно, персонально, на основании тех результатов, которые им достигнуты.

Факт, отмечаемый Л.А.Заксом, бесспорен: в искусстве мы видим выражение не только позитивных ценностей (красоты, добра, правды), но и эстетически привлекательное изображение явлений внеморальных или с моральной точки зрения просто отталкивающих. Цитированное выше стихотворение А.Блока "Незнакомка" дает тому блестящее подтверждение. Пожалуй, ни в одном другом произведении русской литературы самые низменные и отвратительные пороки не были изображены столь эстетически совершенно, столь чарующе.

Итак, факт налицо. Но является ли его истолкование Л.А.Заксом единственно возможным?

На наш взгляд, существует иной способ интерпретировать отмеченный факт. Для этого надо критически отнестись к тезису о духовности искусства. Критически не в смысле отрицания, а в смысле анализа. Искусство есть воссоздание жизни в художественной форме. Духовность и бездуховность — противоположные позиции личности, погруженной в жизненный процесс. Искусство как воспроизведение жизни отражает все, что в ней есть — прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, трагическое и комическое, благородство и подлость, добродетель и порок и т.д. Именно к искусству приложимы все те определения, что даны Л.А.Заксом. Но искусство, воссоздающее бездуховность, бездуховно, а не отрицательно духовно. Эстетизация порока и безобразия несовместима с духовностью, такая эстетизация может расцениваться как псевдодуховность (духовность по видимости

и бездуховность по существу). Мы отнюдь не идеализируем духовность, а лишь пытаемся точно выявить ее сущность. Духовность действительно сущностно совпадает с гуманностью и моральностью, все эти категории неразделимы, хотя при определенных условиях они могут казаться противоречащими друг другу.

Вновь обратившись к блоковской “Незнакомке”, мы увидим не изображение безобразного как прекрасного, а прекрасное изображение безобразного. “Пьяницы с глазами кроликов”, “испытанные остряки”, “весенний и тлетворный дух” — все эти выражения совершенно недвусмысленно свидетельствуют о неприятии А.Блоком пороков пьянства и разврата. Но как, с каким безупречным мастерством, с каким тонким чувством ритма написано стихотворение! И вот это противоречие между совершенством формы и отталкивающим образом порока в художественном творении становится объективной основой утверждений о ценностной амбивалентности духовности. Духовность — это такая смысловая позиция личности в мире, которая предполагает творчество. (Чтобы “открыться”, надо творить, пассивно-созерцательное отношение к миру ведет к замыканию личности в себе.) Значит ли это, что творчество всегда духовно?

На наш взгляд, на этот вопрос следует дать отрицательный ответ. Творчество пересоздает мир, но в самом творчестве не заложены ни высокие, ни низкие цели. Способность к творчеству внеморальна, и потому оно может вести как к целям моральным и возвышенным, так и к аморальным и низменным. Тезис о том, что творчество способно нести зло, парадоксально заострил В.А.Кутырев. Он усматривает в творчестве угрозу человеку и человечеству и считает необходимым наложить на творчество моральную узду. “Человек творческий и человек гуманный скованы одной цепью. Это цепь жизни, которую нельзя разорвать, не уничтожив саму жизнь”<sup>69</sup>.

На необходимость отделения проблемы духовности от вопроса о сущности творчества указывает В.И.Стрелков. По его убеждению, “реализация духовного процесса создает в практической жизни субъекта некий нравственный резонанс, поскольку приводит личность к переживанию своего единства с внешним ей бытием. Собственно же творчество гарантии нравственности его субъекта давать не может”<sup>70</sup>.

Итак, творчество — необходимая предпосылка духовности, но само по себе оно духовности не гарантирует. Творчество в такой же мере является и предпосылкой бездуховности. Направленность творчества зависит от того, какую позицию по отношению к миру занимает личность. Разумеется, не следует закрывать глаза на то, что сама по себе моральная оценка деяния (или жизненной позиции) — задача нетривиальная. Ее решение требует учета конкретных обстоятельств и конкретного содержания поступка (серии поступков, жизненной стратегии и т.п.). Но сложность процедуры оценивания не отменяет необходимости иметь четкие общие принципы оценки.

Способность к творчеству — сугубо человеческая способность. Поэтому на предельно абстрактном уровне анализа творческая природа человека и ценности гуманизма теснейшим образом связаны между собой. Данное обстоятельство отражено в концепции Л.А.Закса. Свои рассуждения о духовности искусства он завершает тезисом о том, что "на уровне сущности и последней своей цели искусство как духовный феномен, конечно же, штука вполне нравственная, т.е. совершающая к людям добрые дела..."<sup>71</sup>.

Отсюда следует, что при рассмотрении проблемы отрицательной духовности, как и во всех иных случаях, следует фиксировать уровень анализа.

#### **4. Духовность и бездуховность: бытие и обладание**

Процесс материального производства, процесс преобразования естественных объектов по определенному плану, не известный животным, выделил человека из природы. Общество не может существовать не производя. Материальное производство обеспечило могущество человека, сделало его способным освоить все природно-климатические зоны — от Арктики до Антарктики — и в то же время превратило его в чрезвычайно уязвимое существо. Не располагая определенным минимумом материальных благ, человек просто не может жить. Если же вести речь не о физиологическом минимуме, а об уровне жизни, который рассматривается в данном конкретном обществе как вполне достойный, т.е. о жизни без ощущения собственной ущербности, то количество этих благ должно быть довольно большим. (Мы не будем в данном случае останавливаться на том очевидном тезисе, что конкретные представления о приемлемом уровне материальных благ сильно варьируют от общества к обществу.)

Наипервейшее условие нормальной жизни — отсутствие голода. Когда человек не голоден, он может позволить себе роскошь быть выше сытости. Но нет ничего более разрушительного и страшного для человеческой личности, чем голод. Нормальное, полноценное питание — фундаментальная предпосылка человеческого благополучия, здоровья, плодотворной интеллектуальной деятельности и творчества. Кроме хорошего питания, человек нуждается в жилье, одежде, он должен иметь возможность покупать книги, газеты, совершать поездки, навещать родственников и друзей и т.п. Короче говоря, нормальная жизнь требует обладания некоторым количеством материальных благ.

Мы вовсе не хотим этим сказать, что свет духовности загорается только тогда, когда материальная сторона жизни вполне удовлетворительна. Факты свидетельствуют о том, что высочайшие взлеты духа (на уровне социальных процессов) наблюдаются в истории как раз тогда, когда на долю людей выпадают тягчайшие испытания: во время войн, разрухи, в лагерях и тюрьмах и т.п. Так, Великая Отечественная война



явила миру невиданный доселе массовый патриотический порыв, чувство семьи единой у миллионов соотечественников, готовность к подвигу и благородную жертвенность. Можно привести примеры взлета творческих сил в невероятно жестоких условиях: Антонио Грамши, написавший в тюрьме классический труд по социальной философии, С.П.Королев, плодотворно трудившийся в заключении над сложнейшими инженерными проблемами, Даниил Андреев, создавший в неволе огромный мистико-религиозный трактат "Роза мира". Все эти примеры показывают, что духовность может реализоваться в экстремальных обстоятельствах. Однако это не меняет самой оценки данных обстоятельств как бесчеловечных.

Гуманистическое мировоззрение признает за каждым человеком право на нормальные условия жизни. Налаженный быт, достаток, здоровье — все эти простые, хоть и не просто достижимые вещи образуют благоприятную предпосылку для того, чтобы личность выбрала позицию открытости навстречу миру. Ситуация обладания, следовательно, является нормальной человеческой ситуацией.

Однако отношение обладания таит в себе соблазн. Вещи нужны, чтобы быть свободней, но сколько именно их нужно? Не существует точной количественной границы между необходимым и тем, что превышает необходимый уровень. Приобретенная вещь вскоре становится элементом повседневности, и человек к ней привыкает. Возникает желание другой вещи, более совершенной и соответственно более дорогой. Когда приобретена и она, полного удовлетворения все равно не наступает, ибо есть (либо может появиться) нечто лучшее. Тот, кто еще вчера мечтал о "жигулях", добившись исполнения своей мечты, чувствует себя глубоко несчастным при виде человека, который разезжает в "мерседесе". Но и владелец "мерседеса" страдает от того, что есть баловни судьбы, способные купить "кадиллак" или "роллс-ройс". Потребление из средства, обеспечивающего нормальную жизнь, становится основным содержанием жизни. Человек в своих делах, помыслах и чувствах оказывается целиком поглощенным миром материальных благ. Его жизнь превращается в непрерывную, изматывающую, требующую предельного напряжения погоню за символами материального преуспевания. Все, что непосредственно не ведет к успеху, к увеличению количества долларов (рублей, марок, фунтов стерлингов), такому человеку неинтересно. Его мозг непрерывно сравнивает, что выгодно, что невыгодно, на что можно потратиться, а на чем можно сэкономить.

Такой человек связан, соединен с миром, но не открыт ему. Открытость предполагает участное отношение к Другому, бескорыстный интерес к ближнему и дальнему. Для человека, сделавшего целью своей жизни потребление, обладание, другой человек лишь средство, инструмент увеличения благосостояния. Главный вопрос, которым он озабочен, когда судьба сводит его с тем или иным человеком: "А что

я с того буду иметь?" Другие люди для этого человека существуют не как субъекты отношений, не как личности, а в качестве внешних объектов, имеющих ценность лишь постольку, поскольку из них можно извлечь какую-то выгоду. В сущности, данный человек разрывает человеческие узы, которые связывают его с миром, ибо он не способен ни на сочувствие, ни на сострадание, ни на непосредственный, живой интерес к другим людям. Тем самым такой человек оказывается вне мира. Его жизнь внутренне не соединена с жизнью других людей, он пребывает в мире, но не самоосуществляется в нем в качестве единичного носителя родовой человеческой сущности. Энергия такого человека направлена не на саморазвитие, не на реализацию себя как субъекта, а на внешние по отношению к собственной субъективности цели.

Проблема бытия и обладания заботит многих мыслителей, и в том числе Э.Фромма<sup>72</sup>. В русле своей общепсихологической концепции он помещает данную проблему в контекст социальных реалий. Согласно взглядам Э.Фромма, существуют определенные исторические типы характера. Одним из них является так называемый эксплуататорский характер, формируемый капиталистическим общественным строем. Э.Фромм ставит задачу гуманизации общественных отношений, для решения которой он предлагает меры социально-педагогического плана. Рецепты Э.Фромма не были востребованы, но в данном случае важно не это, важна подчеркнутая исследователем несовместимость гуманизма и потребительства.

Тема потребительства в 70-е и отчасти в 80-е годы была очень популярна в отечественной публицистике. Немало критических стрел было выпущено тогдашними властителями дум по вещизму, мещанству, потребительской психологии. Сейчас в моде другие темы, другие песни. Теперь со всех сторон слышится осанна собственности, воскуряется фимиам собственникам, нас призывают раскрепоститься, отдаться радостям жизни; стремление к богатству не осуждается, напротив, преподносится как величайшая добродетель. Общественную атмосферу наполняют апология обогащения, культ потребительства и эстетика гедонизма. Бытие приносится в жертву обладанию.

Но мир, превращенный в объект вожделения, не есть подлинный мир. Микроскоп может быть употреблен как молоток, но микроскоп от этого молотком не станет. Аналогичным образом мир как обитель человечества и как само человечество не допускает произвольных манипуляций с собой. Человек принадлежит миру, но мир не может принадлежать отдельному человеку. Мир вечен и бесконечен, индивид же смертен и ограничен в пространстве.

Потребительство разрушительно по отношению к внешнему миру и таит в себе угрозу разрушения личности. Ограниченность природных ресурсов на нашей планете диктует настоятельную необходимость ограничить потребление. Если не сделать этого, экологическая катастрофа станет неизбежной.

Потребительство отделяет человека от мира культуры. Приобщение к культуре есть одновременно приобщение к человечеству. В акте наслаждения произведением искусства человек утверждает себя в качестве существа, способного понять и эмоционально воспринять иную человеческую реальность. Потребительское отношение к культуре убивает живость непосредственного чувства.

Потребительская ориентация наглядней всего обнаруживает себя во взаимосвязях личности с ближними. Превращая их в орудие обеспечения собственных интересов, такая личность низводит других людей до положения вещи. Тем самым уничтожается возможность истинно человеческого контакта, возможность эмоциональной близости и духовного взаимообогащения. Общение как процесс взаимораскрытия личностей навстречу друг другу сменяется безличным функционированием элементов социальной системы.

Потребительство проявляется в различных модификациях. По отношению к миру природы оно принимает вид технократического утилитаризма. Технократический утилитаризм изначально авантюристичен, он не желает считаться с тем, что природа — живое целое. Природа расценивается им только с точки зрения того, что она способна дать сейчас, в данный момент для удовлетворения растущих вожделений. Другая форма потребительства — статусно-престижное использование творений культуры. Приобщение к миру культуры выполняет в этом случае роль знака, свидетельствующего о принадлежности к миру избранных, к узкому кругу людей, посвященных в некие высшие тайны. Наряду с такой формой потребительства существует также наивный гедонизм. Гедонист ждет от произведений искусства только наслаждения, и чем больше это наслаждение, тем лучше. Искусство здесь выполняет роль наркотика; человек, посаженный таким образом на иглу, попадает в полную зависимость от духовного наркотика, потребляет его во все больших и больших дозах. Подлинный мир уходит на второй план сознания, оказывается забытым. В человеческих взаимоотношениях потребительство свойственно более всего тираническим натурам. При определенных обстоятельствах такие натуры (например, чиновник, имеющий право отказать просителю) получают полный простор для реализации своих наклонностей.

Итак, угроза для духовности заключена не в обладании самом по себе, а в превращении обладания в смысл жизни.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Византизм и Русь: два типа духовности//Новый мир. 1988. № 9. С. 230.

<sup>2</sup> См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 73.

<sup>3</sup> Шевченко В.Н. Духовность, деятельность, культура//Свободная мысль. 1993. № 5. С. 84.

- 4 См.: Бурбулис Г.Э., Кемеров В.Е. Духовность и рациональность. М.: Знание, 1986.
- 64 с.
- 5 Там же. С. 7.
- 6 Там же.
- 7 Там же. С. 14.
- 8 См.: Там же. С. 25.
- 9 Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М.: Наука, 1989. С. 20.
- 10 См.: Казан М.С. О духовном (Опыт категориального анализа)//Вопр. философии. 1985. № 9. С. 91—102.
- 11 См.: Подберезкин А.И. Через духовность — к возрождению Отечества и мировому лидерству//Россия перед выбором. М.: Агентство "Обозреватель", 1995.
- 12 Там же. С. 9.
- 13 Там же.
- 14 Осипов Г.В. Россия: новый курс//Завтра. 1996. № 1(109).
- 15 Хэтчер У.С. Понятие духовности. Киев: МП "Феникс", 1992. С. 8.
- 16 Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 142—143.
- 17 Силуанова И.В. Духовность как способ жизнедеятельности человека//Филос. науки. 1990. № 12. С. 102.
- 18 См.: Буева Л.П. Духовность и проблемы нравственной культуры. Выступление на заседании "круглого стола" "Духовность, художественное творчество, нравственность"//Вопр. философии. 1996. № 2. С. 3—9.
- 19 Там же. С. 4.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- 23 См.: Там же. С. 364.
- 24 Там же. С. 379.
- 25 Там же.
- 26 Там же.
- 27 Там же.
- 28 Там же.
- 29 Там же.
- 30 Там же. С. 370.
- 31 Там же.
- 32 Там же. С. 367.
- 33 См.: Зеличенко А.И. Психология духовности. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. 400 с.
- 34 Там же. С. 20.
- 35 См.: Там же.
- 36 Там же. С. 41.
- 37 Стрелков В.И. Духовность и творчество//Человек как философская проблема: Восток — Запад. М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1991. С. 200—201.
- 38 Там же. С. 201.
- 39 См.: Рашковский Е.Б. Социотехника, цивилизация, духовность: на путях к герменевтике и демократии//Мировая экономика и международные отношения. 1992. № 2. С. 42.
- 40 Там же.
- 41 Там же.
- 42 "Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все его связи и "опосредования". Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности уберет нас от ошибок и омертвения" (Ленин В.И. Еще раз о профсоюзках, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина//Полн. собр. соч. Т. 42. С. 290).
- 43 Барулин В.С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М., 1994. С. 89.
- 44 Там же.
- 45 См.: Там же. С. 92.

- 46 См.: Там же. С. 94.
- 47 См.: Там же. С. 96.
- 48 См.: Там же. С. 99.
- 49 См.: Там же. С. 100.
- 50 См.: Там же. С. 106.
- 51 Там же. С. 93.
- 52 Там же. С. 98.
- 53 См.: *Быстрицкий Е.К.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. Киев: Наукова думка, 1986. С. 42—43.
- 54 См.: *Анциферова Л.М.* Общественно-исторический характер телесного бытия человека/Биология человека и социальный прогресс. Пермь, 1982. С. 90; *Круткин В.Л.* Онтология человеческой телесности: (Философские очерки). Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 1993. С. 13.
- 55 *Бурбулис Г.Э., Кемеров В.Е.* Духовность и рациональность. С. 7.
- 56 *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 399.
- 57 Там же. С. 410.
- 58 Правда, концепция Е.Б.Рашковского ею не охватывается. Дело в том, что эта концепция — вне традиций, она является результатом произвольного системосозидания, не учитывающего итогов работы других авторов.
- 59 *Подберезкин А.И.* Через духовность — к возрождению Отечества и мировому лидерству. С. 9.
- 60 Там же.
- 61 *Надсон С.Я.* Ах, этот лунный свет!.../Полн. собр. стихотв. М.; Л.: Сов. писатель, 1962. С. 172—173.
- 62 *Блок А.А.* Незнакомка/Русские поэты. Антология: В 4 т. М.: Дет. лит., 1966. С. 580—581.
- 63 *Маяковский В.В.* Хорошо!//Соч.: В 8 т. М.: Правда, 1967. Т. 4. С. 424.
- 64 *Аннинский Л.* Бездна, надежда, надежда/Коммунист. 1991. № 6. С. 107.
- 65 Там же.
- 66 *Франк С.Л.* Смысл жизни//Вопр. философии. 1990. № 6. С. 82.
- 67 *Закс Л.А.* Духовность искусства//Духовность и культура. Духовность мироотношения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. С. 120.
- 68 Там же. С. 120—121.
- 69 *Кутиров В.А.* Осторожно, творчество!//Вопр. философии. 1994. № 7—8. С. 81.
- 70 *Стрелков В.И.* Духовность и творчество. С. 207.
- 71 *Закс Л.А.* Духовность искусства. С. 121.
- 72 См.: *Фромм Э.* Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990. 336 с.

## МОДИФИКАЦИИ ДУХОВНОСТИ И БЕЗДУХОВНОСТИ

Любая целостная концепция требует решения двух взаимосвязанных задач: во-первых, за пестрым покровом многообразных проявлений необходимо прозреть их общую сущность и, во-вторых, из общей сущности следует вывести ее эмпирические обнаружения, представив их уже не в хаотическом, а в системно-организованном виде. Выявлением сущности задача, таким образом, не исчерпывается. Представления о том, какова общая природа изучаемого объекта, носят неизбежно гипотетический характер. Если же удастся непринужденным образом, не прибегая к дополнительным соображениям и искусственным допущениям, решить вторую задачу, то степень достоверности гипотезы существенно повысится. Конечно, и после того как объект расчленен и представлен в виде системной целостности, в его внутренних взаимосвязях и внешних опосредованиях, гипотеза не становится вполне достоверной теорией. В гуманитарном познании зерна истины так легко не добываются. Однако гипотеза, из которой выведены все основные следствия, где посылки увязаны с выводами, где видимость отделена от сущности, несомненно представляет большую ценность в качестве предмета обсуждения, чем гипотеза, высказанная лишь в самом общем виде.

В первой и второй главах мы ставили задачу выявить сущность духовности, обрисовать различные грани этой сущности. Приведенные примеры проявления данной сущности имели целью проиллюстрировать наши рассуждения, не более того. Внутренняя логика нашего исследования требует приступить к решению второй задачи — к анализу проявлений духовности, к их теоретической систематизации. Ариадниной нитью наших размышлений станет представление о духовности как о такой жизненной позиции человека, при которой он открыт навстречу миру, устремлен к гуманистическим ценностям, реализует себя как единичное проявление родовой человеческой сущности.

Специфика нашего подхода в сравнении с большинством других подходов<sup>1</sup> состоит в том, что духовность рассматривается наряду со своим антиподом — бездуховностью. Вообще то обстоятельство, что в поле внимания исследователей попадала до сих пор только духовность, а ее антипод был обделен вниманием, кажется достаточно загадочным. Можно ли рассуждать, к примеру, о добре, не упоминая о зле? О любви, не затрагивая тему ненависти? О надежде, не касаясь темы отчаяния? Точно так же нелогично ограничиться рассмотрением только одной стороны оппозиции в системе категорий “духовность — бездуховность”.

## 1. Критерии систематизации

В современной отечественной философской литературе основные усилия направлены на выявление сущности духовности и явно недостаточное внимание уделяется ее проявлениям. То же самое можно сказать о концепциях Н.А.Бердяева, В.С.Соловьева и С.Л.Франка, которые были охарактеризованы в предыдущей главе. Определенная попытка обрисовать формы духовности содержится в работе П.В.Симонова, П.М.Ершова и Ю.П.Вяземского<sup>2</sup>. Десянесто процентов объема книги занимает описание форм духовности в их историческом развитии. Читатель, знакомый с историей культуры, не найдет там ничего нового для себя. В сущности, в этой части книги духовность целиком и полностью отождествляется с культурой.

Особняком стоят работы В.Г.Федотовой<sup>3</sup>. В них основной акцент сделан на проявлениях духовности, а ее сущность не эксплицирована. Исходные идеи своей концепции В.Г.Федотова изложила в статье "Духовность как фактор перестройки". Понять смысл и пафос статьи невозможно, если не учитывать специфики исторического момента, который переживало тогда советское общество и в особенности гуманитарная интеллигенция. Это была эйфория по поводу "свободы", "гиперализма", грядущих славных перемен, которые приведут страну к "обновлению социализма", к раскрытию его творческого потенциала и т.д. Гуманитарная интеллигенция видела свою задачу в том, чтобы всемерно содействовать перестройке и нейтрализовать все тенденции и явления, которые для перестройки потенциально опасны. В.Г.Федотова, насколько можно понять, была озабочена вопросом: почему хорошие, умные, содержательные философские книги не оказывают на основную массу населения должного позитивного воздействия, читатели ими просто не интересуются. Ответ ее таков: не все способны к усвоению теории, не всех она может заинтересовать. Философские книги читаются и воспринимаются лишь определенным типом людей с определенной системой ценностных ориентаций. Опираясь (и идейно-теоретически, и терминологически) на работы М.М.Бахтина, В.Г.Федотова назвала этот тип духовной ориентации теоретизмом. Наряду с ним она выделила (опять-таки вслед за М.М.Бахтиным) эстетизм и этизм.

Соображения В.Г.Федотовой заслуживают внимания, и мы еще будем иметь случай к ним вернуться. Пока же следует отметить, что предложенная ею классификация форм духовности носит не теоретический, а сугубо эмпирический характер. Она не выведена из какого-то ясно осознанного и четко сформулированного принципа, а представляет собой простое эмпирическое обобщение некоторой совокупности фактов и не дает возможности обозреть систему форм духовности в целом. Недостаток эмпирического подхода к духовности наглядно проявился в следующем факте. В.Г.Федотова наряду с теоретизмом, этизмом и эстетизмом выделяет еще и религиозную духовность, что

нарушает стройность классификации. К тому же в рамках ее концепции появляется такая форма духовности, как политизм<sup>4</sup>, что делает всю конструкцию еще менее прочной.

Решительно (на наш взгляд, слишком решительно) полемизирующий с В.Г.Федотовой В.И.Ксенофонтов так же, как и она, ведет речь о проявлениях духовности, а не о ее сущности. Он пишет: "Можно принять за ближайшие свойства анализируемого нами качества человека (духовности. — Р.Л.) хорошо известную триаду: вера, надежда и любовь к ближнему"<sup>5</sup>. Кроме того, он считает необходимым рассмотрение великого множества других экзистенциальных категорий, связь которых с данной триадой далеко не очевидна<sup>6</sup>. Чтобы представить проявления некоторой сущности системно, необходимо идти дальше эмпирического подхода. Надо стремиться построить целостную картину проявлений единой сущности на основе какого-то явным образом сформулированного принципа<sup>7</sup>.

На наш взгляд, представление о духовности как об определенном типе мироотношения создает объективную предпосылку для решения указанной задачи. Мироотношение — это проявление активности личности. А активность существует только в деятельности и через деятельность. В мировую философскую мысль в качестве общего достояния вошли выделенные К.Марксом три аспекта (или три вида) деятельности: духовно-теоретическая, духовно-практическая и практическая. В первой человек осмысливает окружающий мир, во второй он его переживает, а в третьей — материально преобразует. Концепция К.Маркса обладает достоинством универсальности, ибо охватывает все возможные случаи. И потому она может служить надежной основой для классификации форм духовности. Таким образом, мы приходим к более конкретной постановке задачи: выделить те формы духовности, которые свойственны теоретической деятельности человека, его духовно-практической деятельности и практике.

Несколько огрубляя (а классификации без огрубления не бывает), можно выразить суть предлагаемого нами подхода в следующей таблице.

Деятельность	Формы духовности
Духовно-теоретическая	Теоретизм
Духовно-практическая	Эстетизм Этизм
Практическая	Индивидуализм Коллективизм Соборность Общинность <i>Иные формы</i>

Поскольку перед нами стоит также задача проанализировать формы бездуховности личности, встает вопрос о критериях их систе-



матизации. Проще всего рассматривать их по принципу “зеркальной антипараллельности”. Раз бездуховность есть антипод духовности, значит каждой форме духовности противостоит ее негативный двойник. Но самый простой подход не обязательно самый правильный.

Бездуховность — позиция отгороженности от мира, отъединенности, внутренней отстраненности от него. Она может реализоваться двояко: через деятельность (т.е. через некоторое освоение действительности) и через отказ от деятельности (пассивно-созерцательное отношение к миру). Если это так, выделение форм бездуховности на основании способов освоения действительности не может привести к успеху. Нужно искать какие-то иные критерии, какие-то иные подходы.

Наша гипотеза заключается в следующем. Поскольку объективно существуют два способа отгородиться от мира: через деятельность (активность) и отказ от деятельности (пассивность), следовательно, существуют активный и пассивный типы бездуховности. Чтобы выработать более содержательную классификацию, следует пойти дальше — рассмотреть градации как внутри активности, так и внутри пассивности. Можно, конечно, использовать чисто количественный подход: активность высокая, средняя и низкая. Соответственно — пассивность в частности, в основном и тотальная пассивность. Но эта идея не очень плодотворна, ибо не совсем понятно, где границы между “высокой” и “средней” активностью, между пассивностью “в основном” и “тотальной”.

Можно предложить следующий подход. Деятельность человека (равно как и бездеятельность) совершается не в безвоздушном пространстве, а в определенной социальной среде, в обществе, где существуют нормы и правила, эту деятельность регулирующие. Человек может в своей деятельности (как и в бездеятельности) не переходить грани морально одобряемого и дозволенного, а может и переступить их. Бытие, не переходящее положенных обществом границ, есть социально приемлемое бытие. Бытие за данными границами социально неприемлемо.

В итоге мы получаем следующую категориальную сетку, которую нам предстоит наполнить конкретным содержанием.

БЕЗДУХОВНОСТЬ		
	Активный тип	Пассивный тип
Социально приемлемое поведение	?	?
Социально неприемлемое поведение	?	?

Поскольку речь идет об общем принципе систематизации, мы абстрагируемся от ряда факторов, которые в определенном контексте

выступают как существенные. Например, мы не касаемся вопроса об исторической и культурной variability норм, не принимаем во внимание гибкость и неопределенность самих норм, отсутствие единства представлений у разных социальных слоев и групп относительно того, какое поведение приемлемо, а какое — нет. Принимать во внимание все эти аспекты необходимо тогда, когда мы развиваем нашу систематизацию, на стадии, так сказать, окончательного проекта, но не на стадии предварительного эскиза.

## 2. Формы духовности

### *Теоретизм*

Термин “теоретизм” — изобретение М.М.Бахтина. Выдающийся филолог и философ ввел его в научный обиход с целью обрисовать определенный (неадекватный художественной реальности) способ понимания поступка. По М.М.Бахтину, существует три способа понимания поступка: теоретизм, эстетизм и этизм. Первый и второй он оценивает негативно, с третьим связывает возможность адекватного постижения поступка. Что касается теоретизма, то его коренной порок ученый усматривает в неспособности “схватить” в сознании поступок, в неспособности постигнуть поступок в его уникальности и неповторимости. “Все попытки преодолеть дуализм познания и жизни, мысли и единственно конкретной действительности изнутри теоретического познания совершенно безнадежны”, — утверждает М.М.Бахтин<sup>8</sup>. Вот еще одно его суждение на сей счет: “Все попытки изнутри теоретического мира пробиться в действительное бытие-событие безнадежны; нельзя разомкнуть теоретически познанный мир изнутри самого познания до действительного единственного мира”<sup>9</sup>. Автор классической работы о Франсуа Рабле рассматривает теоретизм как “рассудочное познание”, с помощью которого человек может проникнуть в сущность процессов, раскрыть объективные закономерности, но не в состоянии уловить субъективно-личностную сторону событий.

М.М.Бахтин размышляет о достаточно специфических проблемах, но его соображения имеют значение, выходящее за пределы предмета его непосредственного научного интереса. Анализируя способы понимания поступка, М.М.Бахтин говорит, в сущности, о том, каким образом человек открывается навстречу Другому, каким образом он включает этого Другого в свой внутренний мир, т.е. о модификациях духовности.

Деятельность эстетика, литературоведа, интеллектуала, описываемая М.М.Бахтиным, — частный случай деятельности, обычной для любого нормального человека. Каждый человек, независимо от рода деятель-

ности, уровня образования, социального положения и прочих факторов, есть существо деятельное, действующее. А действие невозможно без понимания. Понимать — значит иметь некоторую схему, образ, модель действительности, что достигается посредством рационального мышления, логического упорядочивания фактов, иначе говоря, посредством теоретизирования.

Обычно под теорией понимают научную теорию, а теоретическую деятельность рассматривают как специфическую для науки. На самом деле научное теоретизирование и научная теория — частные случаи феноменов, имеющих общечеловеческое значение. И, следовательно, теоретиком является не только ученый, развивающий научную теорию, но и любой другой человек. В истории Западной Европы были времена, когда в качестве эталона теории рассматривали богословские построения. Эти времена совпадают с периодом безусловного господства религиозного мировоззрения. В современную эпоху в качестве безусловного авторитета в массовом сознании выступает наука. Поэтому и предпочтения ныне иные: за эталон и образец принимается научная теория. Научный способ мышления и аргументации воспринимается массовым сознанием как наилучший и наисовершеннейший. Поэтому даже самым нелепым рассказам про инопланетян, полтергейст, ясновидение, телекинез и т.п. придается наукообразный вид, в подтверждение этих побасенок приводятся ссылки на научные авторитеты, используются какие-то псевдорациональные аргументы.

В научной теории в наиболее чистом виде выражено свойство всякой теории — систематизация, обобщение явлений бытия. В теории всегда строится некий систематизированный, упорядоченный, целостный образ действительности на основе единого объяснительного принципа. Основопологающая интенция теоретизирования — мысленное преодоление хаоса, выстраивание элементов реальности в некий осмысленный ряд.

Вот сценка с натуры. Беседуют две пожилые, просто и бедно одетые женщины.

- Дарья Петровна, так что у тебя нашли? Заразное или что?
- Нет, милая, Бог хранил. Заразного у меня нету.
- Тогда обмен веществ?
- Что ты! Что ты! Обмена веществ у меня тоже нету.
- Тогда, выходит, на нервной почве?
- Да, да, на ней на самой. На нервной почве у меня.

Собеседницы хорошо понимают друг друга. Они заняты поиском ответа на вопрос о природе хвори, приключившейся с Дарьей Петровной. При этом обе исходят из определенной нозологической классификации. Правда, они не знают, что такое нозология, в чем состоит нозологическая классификация, каковы ее принципы и с какими проблемами она сталкивается. Но в данном случае незнание научной теории не имеет ни малейшего значения. На наших глазах осуществляется акт мышления в рамках теории ненаучной, бытовой. Согласно ей, все болезни делятся на “заразные”, расстройства обмена

веществ и те, которые возникают “на нервной почве”. Было бы снобизмом смеяться над примитивностью этой схемы. Стремление наших бабушек выйти за горизонт непосредственно необходимого, их желание постичь многообразие связей действительности, подвести множество фактов под единый объяснительный принцип достойно восхищения и уважения. В приведенном диалоге собеседницы реализуют себя как существа, наделенные качеством духовности. Причем духовности именно в форме теоретизма.

Данный диалог хорошо раскрывает особенности теоретизма. Так, теоретизм нацелен не на постижение единичного, случайного, а на познание общего (в пределе — всеобщего) и закономерного. Дарья Петровна и ее собеседница пытаются понять, к какому классу объектов относится интересующий их объект (болезнь). Теоретизм связан с установкой на классификацию, систематизацию явлений. И хотя основания этой классификации с точки зрения науки ошибочны, это не имеет значения. Значимо в данном случае то, что люди, исходя из своего жизненного опыта и осмысливая обрывки сведений, которые удалось получить, предприняли самостоятельные интеллектуальные усилия и выработали собственное системное видение.

Понимание в научном познании достигается лишь тогда, когда знанию придана строгая, точная и ясная форма. Все многообразие явлений сведено к нескольким общим принципам. Достижение этой цели требует вербализации знаний, что в определенном смысле тождественно объяснению. Поэтому теоретизм содержит в себе установку на объяснение явлений действительности. Личность, которой свойствен именно такой тип духовности, испытывает стремление объяснить себе те реалии, с которыми ее сталкивает жизнь. Продолжая медицинскую тему, можно заметить, что врачам хорошо знаком тип больного, который предпринимает немалые усилия, чтобы разобраться, в чем состоит его недуг. Такие больные желают подробных объяснений, задают множество вопросов, читают научно-популярную медицинскую литературу и даже порой делают попытку освоить специальные медицинские тексты. Нередко, точнее сказать, чаще всего, такие люди любознательны не только в вопросах, касающихся их непосредственно. Политика, экономика, наука находятся в сфере их живейшего интереса. Им хочется все понять, все объяснить, во всем разобраться.

Во всем мне хочется дойти  
До самой сути.  
В работе, в поисках пути,  
В сердечной смуте.  
До сущности протекших дней,  
До их причин,  
До оснований, до корней,  
До сердцевин<sup>10</sup>.

Б.Л.Пастернак, которому принадлежат эти классические строки, сам, вероятно, не был носителем духовности в форме теоретизма, но

именно он запечатлел теоретизм с непревзойденной художественной выразительностью, можно сказать, с предельной степенью совершенства. Личность, которой присущ теоретизм, обращается с миром так, как если бы она была источником и гарантом порядка в нем. Если такая личность занимает критическую позицию по отношению к религии, то она не просто отвергает религиозные истины, а активно их оспаривает, ищет и находит против них аргументы. Популярная научно-атеистическая литература, еще недавно неиссякаемым потоком извергавшаяся из недр Политиздата, удовлетворяла духовные запросы читателей, принадлежавших к этой категории. Если теоретически ориентированный человек религиозен, то его вера взыскует доказательств. Такой человек испытывает влечение к теологии, даже если он слабо представляет себе, что это такое. Заполонившая в последние годы книжные прилавки религиозная и религиозно-философская литература адресована читателю именно такого типа.

Из приведенных примеров видно, что теоретизм, в сущности, представляет собой массовидное, обычное, рядовое явление. Скальпель философского анализа позволяет обнаружить его как в житейско-обыденных, так и в возвышенно-надземных формах.

Хотелось бы предостеречь против истолкования нашей позиции как эпистемологического анархизма в духе П.Фейерабенда. Мы не утверждаем эпистемологической равноценности “доморощенных” и “настоящих” научных теорий. Суть нашего подхода иная — она состоит в идее, что личность способна выстроить определенный тип мироотношения на любом идейном материале.

В теоретизме человек повернут к миру одной гранью своей жизнедеятельности — интеллектом. Поэтому в его сознании доминируют ценности, которые связаны с познавательной деятельностью: ясность, обоснованность, доказательность знания, его системность, организованность, объективность. Закономерен вопрос: эти ценности вызревают изнутри человека или они детерминированы какими-то внешними влияниями? Наше понимание этого вопроса таково. Каждый человек формируется как духовное существо в определенном ценностном поле. Но человек — не кусочек железа, который можно ориентировать так или этак. Он осуществляет свой выбор сам, он обладает внутренней автономией, суверенностью. Человек есть субъект, созидатель своей духовности. Не ценности “пользуются” человеком, а человек “присваивает” себе ценности, дабы руководствоваться ими в жизни.

### *Эстетизм и этизм*

Эстетизм как тип духовности выделен в концепции М.М.Бахтина. Избранный им метод изложения не предрасполагает к каким-либо дефинициям, поэтому смысл употребляемых понятий удастся выявить только в результате специального анализа. Прodelав эту работу,

получаем следующий итог. Эстетизм в концепции М.М.Бахтина есть определенный способ понимания жизни человека и отдельного поступка как ее узлового пункта. Для эстетизма характерно то, что смысл поступка "схватывается" в сознании воспринимающего через призму эстетических ценностей. П.П.Гайденко (по всей видимости, совершенно независимо от М.М.Бахтина) пришла к аналогичной концепции эстетизма. Но она предпочитает косвенный, описательный способ определения предмета.

"Термин "эстетизм", — пишет она, — употребляется здесь (т.е. в книге "Трагедия эстетизма". — Р.Л.) для характеристики своеобразного мирозерцания и жизненной позиции, сложившейся в определенную жизненную эпоху и нашедшей свое выражение у целого ряда мыслителей и художников"<sup>11</sup>. Это своеобразие детально раскрыто ею при анализе философии С.Кьеркегора. Человек с таким типом духовности открывает себя навстречу миру другой гранью, чем в теоретизме. Об эстетической ориентации личности можно говорить тогда, когда эстетические оценки, суждения и переживания безусловно доминируют в ее внутреннем мире. "Красиво" или "безобразно" для такой личности более существенно, чем "справедливо" или "несправедливо", "истинно" или "ложно". Это не безразличие к Истине и Добру, а предпочтение им обоим красоты. Эстетизму свойственна, если так можно выразиться, первичность эстетического фильтра. Отношение человека с таким типом духовности к любому явлению определяется прежде всего тем, насколько оно отвечает эстетическому критерию. Красота извиняет в глазах такого человека и заблуждения, и пороки. Безобразие же — непростительный грех.

Анализ эстетизма как одной из форм духовности высвечивает игровой момент в мироотношении личности. Нельзя быть всегда абсолютно серьезным. "Тот, кто постоянно ясен, — тот, по-моему, просто глуп" (В.Маяковский). Игровое начало заключается в некотором удвоении мироотношения, в его, так сказать, расщеплении. В мироотношении наличествуют два элемента: 1) принятие мира таким, каков он есть, безусловное его принятие; 2) принятие мира условное, "несерьезное", конвенциональное, принятие мира не в качестве данности, а в виде некоторой гипотезы. Второй элемент составляет сущность игрового начала в жизни человека<sup>12</sup>. В игре человек имеет дело не с реальным миром, а с тем, который как бы конструируется им по своему желанию, фантазии, прихоти. И если человек не совсем лишен воображения, он непременно "играет" с миром, хотя, конечно, в его воле не зайти в этой игре дальше, чем позволяет реальный мир.

В теоретизме игровой момент мироотношения редуцирован, почти сведен к нулю. В эстетизме, напротив, игровой момент мироотношения получает наибольшее развитие, выражен в максимальной степени ярко и сильно. Эстетическая ориентация личности заключается в том, что реальный мир (воспринимающийся как нечто случайное и неинтерес-

ное) отодвигается на второй план мироотношения, зато на первый план выходит прекрасная или вдохновляюще-ужасная воображаемая действительность. На бытовом уровне эстетизм проявляется, к примеру, в женском кокетстве. Для него характерна, с одной стороны, презумпция неотразимости данной конкретной представительницы прекрасного пола, с другой — молчаливо подразумеваемая условность данной презумпции.

Игровой момент отчетливо выражен в искусстве. Произведение искусства в норме воспринимается художественно, т.е. в его специфическом качестве, лишь в той мере, в какой сохраняется внутренняя дистанция между изображением и изображаемым. Субъект художественного восприятия непременно отодвигает от себя предмет, помещая его в некую условную реальность. Человек, воспринимающий произведение искусства, живет не в серенькой реальности действительного мира, а в яркой, насыщенной, сочной реальности мира, созданного воображением художника.

Контраст между жизнью условной, воображаемой и жизнью безусловной, реальной содержит в себе объективную возможность подмены. Мы еще коснемся этого вопроса, когда речь пойдет о явлении псевдодуховности.

Если для теоретизма характерно стремление упорядочить, организовать мир, преодолеть хаос окружающей действительности, то эстетизму свойственно стремление к интенсивности переживаний. Для эстетически ориентированной личности желание порядка второстепенно, центральное место в ее сознании занимают эстетические ценности. И потому она склонна воспринимать действительность как произведение искусства.

Нелишне отметить, что эстетическая ориентированность сама по себе не гарантирует ни утонченности художественного вкуса, ни глубины эстетических переживаний. И то, и другое есть результат общего культурного развития личности, не связанного никоим образом с типом духовности.

Понятие “этизм” — также изобретение М.М.Бахтина. Он использует это понятие для обозначения единственно верной позиции субъекта, открывающей возможность адекватно понять поступок. “Жизнь, — пишет М.М.Бахтин, — может быть осознана только в конкретной ответственности. Философия жизни может быть только нравственной философией. Можно осознать жизнь только как событие, а не как бытие-данность. Отпавшая от ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиально случайна и неукоренима”<sup>13</sup>. Если в теоретизме человек открыт навстречу миру через сферу рационального, а в эстетизме — через мир эстетических переживаний, то в этизме — благодаря способности к этической оценке. Этизм, говоря словами В.Г.Федотовой, “ставит во главу угла нравственное содержание жизни”<sup>14</sup>. О содержании понятия этической духовности размышляет Б.Петерсоне. Ключевым для ее позиции является положение о том, что

“дух становится этическим, лишь становясь всецело человеческим, т.е. приобретая возможность испытания жизнью”<sup>15</sup>. Этичность, таким образом, она понимает как некое качество духа, приобретаемое при определенных условиях. Б.Петерсоне ограничивается абстрактно-философским уровнем анализа, вследствие чего не очень понятно, каким образом ее суждения могут быть спроецированы на реалии человеческой жизни. Кое-какие положения звучат просто загадочно. Например, такое: “Этическое невозможно вне взаимосвязанности духовного и мирского. Этическое рождается только в противостоянии духа и мира и только тогда, когда наличествуют обе эти стороны”<sup>16</sup>. Итак, чтобы возникло этическое, нужно соблюсти следующие условия: 1) должно быть налицо противостояние духа и мира; 2) должно иметь место духовное и мирское. А если, спрашивается, дух и мир имеются, но противостоять друг другу они никак не желают? И каким образом, позволим себе задать вопрос, возможно существование духа без духовного и мира без мирского?

Этизм имеет то общее с теоретизмом, что в нем игровой момент мироотношения сведен к минимуму, почти элиминирован. В то же время этизм и эстетизм объединяет то, что проблема порядка в мире для них не является самой важной, самой существенной. Выстраивать ряды вещей, создавать схемы отношений, организовывать хаос в нечто целое — все это для этизма, равно как и для эстетизма, неинтересное, рутинное, наводящее скуку занятие. Этизм озабочен не Истиной, а Правдой, не Красотой, а Благом.

Если мы спустимся с горних высей абстракций на почву обыденности, то без труда обнаружим этизм как повседневное, массовидное явление. Так, социологам, исследующим нравственные отношения, хорошо известно, что в любой социальной общности имеются люди, по которым остальные выверяют свои этические суждения и оценки. У Грибоедова такая хранилища моральных устоев общества выведена в образе княгини Марьи Алексевны. Она не появляется на сцене, но ее незримое присутствие ощущается постоянно.

Каждый персонаж пьесы действует, держа в уме вопрос: “А что скажет по этому поводу княгиня?” Марья Алексевна — референтная личность. Во времена Грибоедова такого термина еще не было, но само явление существовало. Княгиня Марья Алексевна — вечный человеческий тип. Обсуждать поступки других, выносить по ним свой вердикт, публично оглашать его и требовать согласия с собой — для нее не просто важное дело, а смысл жизни, “и труд, и мука, и отрада”. Княгиня и ее духовные братья и сестры — типичные носители этической духовности (этизма). Они типичны в том смысле, что встречаются во все времена и у всех народов, во всяком случае, у народов, достигших уровня цивилизации.

Этизм в отличие от эстетизма не удваивает реальности, он, как и теоретизм, абсолютно серьезен. Но в противовес теоретизму он



ограничивает реальность рамками нравственных отношений. То, что за ними, видится смутно, как в тумане. Остальной мир воспринимается как заслуживающий гораздо меньшего внимания и обладающий существенно меньшей значимостью. Для носителей этической духовности “мир” — это прежде всего мир человеческих поступков. Этически ориентированная личность погружена в этот мир, живет в нем. Добро и зло, правда и ложь, честь и бесчестье, справедливость и несправедливость, хвала и позор — вот узловые пункты ее мирозерцания. Она открыта миру через сетку этических категорий.

### *Индивидуализм, коллективизм, соборность, общинность*

Индивидуализм и коллективизм являются принципами организации индивидов в социальные общности. Индивидуализм состоит в предпочтении интересов индивида интересам социума. Главная ценность индивидуализма — свобода. Ее трактовка претерпела известную эволюцию. Если в “классическом” индивидуализме (А.Смит, Дж.Локк) свобода понимается главным образом как невмешательство государства в дела индивида, то в современных версиях индивидуалистической философии подчеркивается необходимость обеспечения государством безопасных и комфортных условий для жизнедеятельности человека. Коллективизм исходит из приоритета интересов социального целого по отношению к интересам индивида. Главная ценность коллективизма — защищенность индивида, обеспечение ему гарантированного минимума жизненных условий.

Формирующаяся личность застает готовыми определенные социальные формы и принципы их организации. Не от человека зависит, в каком обществе появиться на свет: в том, где исторически торжествует индивидуализм, или в обществе коллективистском. Но отношение к существующей реальности — прерогатива человека. Человек в своем индивидуальном развитии самоопределяется: придерживаться господствующих в обществе ценностей или принять другие, отличные от них. Дилемма такова: либо коллективизм с его предпочтением общих интересов личным, либо индивидуализм, стремящийся подчинить интересы общества требованиям личности.

Человек включен в систему социальных отношений через “малое общество”: семью, род, клан, сельскую общину, трудовой коллектив и т.п. Коллективист мыслит о себе как о части целого, ощущает себя представителем этого целого. Помыслы и чувства индивидуалиста сосредоточены на нем самом. Он не противопоставляет свои цели целям общества, но полагает, что социальные интересы могут быть наилучшим образом удовлетворены, если каждый участник социального взаимодействия будет преследовать свои собственные цели. Индивидуалистически ориентированная личность не отторжена от мира, но ее открытость миру основана на примате индивидуальности над социаль-

ной целостностью. Сознание коллективиста сосредоточено на общественно значимых целях и задачах, а не на реализации собственных интересов (что вовсе не означает, что он их не понимает и о них не думает). Коллективист открыт другому человеку и через него миру — прямо и непосредственно.

Современная идейная ситуация в российском обществе актуализирует тему коллективизма. Радикальные либеральные реформы, предпринятые в нашей стране, исходят из постулата противоестественности коллективизма. Коллективистское мировоззрение оценивается как навязанное сверху, как результат воздействия государственной идеологической машины. Индивидуализм же рассматривается как выражение естественной сути человека. Явный неуспех либерального проекта заставляет критически отнестись к подобным представлениям. Коллективизм — такая же естественная и достойная уважения жизненная позиция, как и индивидуализм. Преобладание того или иного типа жизненной ориентации в обществе — объективная данность, с которой обязан считаться всякий ответственный человек.

Понятие “соборность” возникло в специфическом российском социально-культурном контексте. Оно было введено в идейный оборот А.С.Хомяковым, виднейшим представителем славянофильства. А.С.Хомяков считал, что основой всей русской жизни является православная церковь. Православная церковь, по его представлениям, — естественная форма и несовершеннейшее выражение сокровенных начал русской души. Поэтому, описывая церковь, А.С.Хомяков излагал, в сущности, свое понимание русской души и русской жизни. “Церковь, — писал он, — называется единою, святою, соборною (кафолическою и вселенскою), апостольскою, потому что она принадлежит миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святится все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна; потому что сущность ее состоит в согласии и единстве духа жизни всех ее членов...”<sup>17</sup> Итак, согласно А.С.Хомякову, соборность есть принцип, безусловно превосходящий западный индивидуализм. Для русской жизни характерен дух согласия и братской любви, в то время как западная жизнь есть война всех против всех.

Развернутые суждения о соборности мы находим у С.Н.Булгакова. “Только в единении и освобождении от ограниченности своего “я” и исхождении от него дается истина. Но это освобождение из своего “я” совершается не в метафизическую пустоту, но в полноту. Церковь, как тело Христово, животворимое Духом Св., есть высшая истинная действительность в нас самих, которую мы обретаем для себя в своем церковном бытии”<sup>18</sup>. С.Н.Булгаков подвергает критике искаженные формы человеческой общности: “Противоположный полюс соборности как духовного единства составляет стадность как душевно-телесное единство. Противоположным же полюсом церковного многоединства, в котором личность возводится к высшей действительности, является

коллектив, при котором личность, оставаясь сама в себе, вступает в соглашение с другими, которое имеет для нее принудительный характер, между тем как свободное единение в любви есть самое церковность"<sup>19</sup>. Почвеннические идеалы и ценности активно отстаиваются и в наши дни. Так, Е.С.Троицкий видит в соборности не только выражение наиболее глубоких начал русского национального духа, но и оптимальный путь решения внутренних (экономических, политических, нравственных) проблем. Более того, "ценные интеллектуальные и нравственные предпосылки целостного, соборного подхода, дающие реальные возможности лечения многих нынешних недугов человечества, действительно полезно было бы позаимствовать у Православия и отечественной философии, которые серьезно обогащают представления о сущности современного бытия"<sup>20</sup>.

Не станем вдаваться в вопрос о роли православия в русской культуре и русской истории<sup>21</sup>. Для целей настоящего исследования достаточно констатировать, что понятие соборности неотделимо от русского православия, оно несет на себе неустрашимую печать конфессиональной принадлежности.

С нашей точки зрения, это понятие двуслойно. Внешний его слой образован системой чисто конфессиональных ценностей. Хотя в истории русского православия встречались события, о которых его приверженцам не хотелось бы вспоминать, несомненно, что соборность действительно выполняла роль регулятивного принципа церковной жизни. Член Русской православной церкви добровольно подчиняется воле того целого, к которому он принадлежит. Свое собственное мнение, свою позицию, свой интерес он воспринимает как нечто неизмеримо менее совершенное, чем мнение, позиция и интерес Церкви. Он ищет не конфронтации, но единения; он не стремится утвердить собственные взгляды в качестве господствующих, общие представления — вот та стихия, в которой он черпает собственную мудрость.

Индивид, чья жизненная позиция выражается в сознательном подчинении собственной воли, собственных взглядов и интересов общей церковной воле, не отгораживает себя от мира, он субъективно вовлечен в мир, включен в него. Только непосредственным окружением, через приобщение к которому осуществляется такое самораскрытие личности навстречу миру, является для него не производственный коллектив, а Церковь.

Второй слой понятия "соборность" заключается в следующем. Член православной церкви является одновременно гражданином своей страны, субъектом великого множества социальных взаимодействий. И во всех этих взаимодействиях он, в силу привычки подчинять личный интерес общему, выступает не как индивидуалист, а как коллективист. Свой коллективизм он субъективно воспринимает как соборность; в этом мнении его укрепляют православно мыслящие философы, которые

не могут представить себе, что можно подчиняться общей воле вне религиозного контекста. По нашему мнению, соборность в данном случае служит конфессиональной этикеткой внеконфессионального по своей сути явления.

Коллективизм, спроецированный на российские реалии, кроме понятия "соборность", воплощается еще в понятии "общинность". Сельская община явилась матрицей всей социальной жизни России. Община — коллектив, но не только производственный. Социальные связи, сплачивающие членов сельской общины, многообразны и глубоки. Это и родственные связи, и отношения соседства. Существенное отличие общины от стандартного производственного коллектива, который сложился в советскую эпоху, — принудительность социальных связей. В советскую эпоху человек обладал известной свободой в выборе коллектива, в общине же членом коллектива он становился в силу самого факта рождения. Чем сильнее элемент внешнего принуждения, тем глубже должен быть импульс, идущий изнутри личности, чтобы воспринимать социальную целостность в качестве своей. Поэтому принятие ценностей общинности предполагает большую в сравнении с коллективизмом степень личностной активности (не в смысле внешнего проявления, а в смысле усилия над собой). Потому-то разрушение ценностей коллективизма — дело относительно более легкое, чем искоренение общинных начал. Это предположение позволяет объяснить исключительную устойчивость русской общины, которую не удалось сокрушить ни Столыпину, ни его современным последователям. Разумеется, при объяснении устойчивости общины нельзя игнорировать и специфику условий, в которых протекала и продолжает протекать жизнедеятельность россиян. Здесь имеются в виду прежде всего природно-климатические факторы, их исключительная суровость.

### 3. Проблема религиозной духовности

Сейчас мы подошли к самому, пожалуй, сложному теоретическому вопросу. В нем, как в фокусе, сошлись все наиболее острые проблемы гуманитарного познания. На трудности идейно-теоретического плана накладываются проблемы, связанные с противостоянием религиозного мировоззрения и его антипода.

Содержательные суждения о соотношении духовности и религии возможны лишь при условии, если мы четко зафиксируем смысл, который вкладывается в понятие религии.

Анализ существующих подходов к феномену религии наводит на мысль о том, что традиция здесь явно преобладает над теоретическим обобщением. Любой курс истории религий, независимо от исходных мировоззренческих установок автора, традиционно включает в себя сюжеты о возникновении и развитии таких религий, как индуизм,

джайнизм, сикхизм, даосизм, конфуцианство, иудаизм, буддизм, христианство и ислам. В сознании исследователей существует некий эталонный, парадигмальный образ религии, на основании которого происходит оценка всех остальных явлений духовной жизни, претендующих на звание религии или, наоборот, отрешивающихся от нее. Чаще всего роль такого эталона выполняет христианство. Отнесение того или иного феномена к религии или его исключение из круга явлений, охватываемых понятием религии, происходит путем сопоставления с эталоном. Благодаря такому, основанному на традиции сугубо эмпирическому подходу, религиоведы, стоящие на самых разных мировоззренческих позициях, сохраняют возможность взаимопонимания. Но в теоретическом и методологическом отношениях указанный подход малопродуктивен.

Другой вывод, который напрашивается при рассмотрении существующих позиций, заключается в том, что в понимании религии имеются две противоположно направленные тенденции. Одна состоит в сужении понятия религии до какой-то одной ее формы, в пределе — до одной конфессии. Данная тенденция свойственна разного рода религиозной апологетике. Вторая тенденция — широкое толкование религии. Ее классическое выражение мы находим в трудах Э.Дюркгейма. В отечественной философской литературе последнего времени это направление представлено Д.В.Пивоваровым. При расширительной трактовке в разряд религии попадают явления, доселе туда не включаемые. Чтобы отличить эти “новые” религии от “традиционных”, Д.В.Пивоваров вводит понятие о “социоцентрических” религиозных системах<sup>22</sup>. Предложенная новация привлекает возможностью уловить общие моменты в очень разных феноменах, и потому ее следует расценить как весьма продуктивную. Надо только ясно отдавать себе отчет в том, что она оставляет очень мало места нерелигии.

Стремление четко определить грань, отделяющую религию от того, что религией не является, свойственно концепции Л.Н.Митрохина. В обобщающей монографии “Философия религии” он так формулирует свое понимание сущности религии: “Религиозность человека означает принятие им определенной системы догматов, норм, символов. Как показывает история, система эта постоянно меняется, но не путем изъятия отдельных догм или “знаков”, а в ходе переосмысления их значения, прежде всего социального”<sup>23</sup>.

В религии происходит удвоение мира. За видимым миром, миром вещей зримых и осязаемых религиозное мировоззрение полагает существование мира невидимого, мира незримых сущностей. Религия рассматривает видимый (дольный) мир как порождение или инобытие мира невидимого (горнего). В подтверждение такого взгляда на сущность религиозного мировоззрения сошлемся на авторитет виднейшего теолога современности Й.Рацингера. “Слово “верую”, — пишет он, — включает в себя фундаментальный выбор в отношении

реальности как таковой. Оно подразумевает не восприятие того или сего, а глубинную форму отношения к Бытию, к существованию, к реальности в целом. Оно означает такой выбор, для которого то, что не подлежит выделению, что никоим образом не может попасть в поле зрения, не только не есть нечто нереальное, но, напротив, оно-то как раз и есть реальность в собственном смысле слова — то, чем держится любая реальность и что делает ее возможной”<sup>24</sup>.

От религии следует отличать религиоподобные феномены. Так, в последнее время едва ли не общим местом стало утверждение, что марксизм и наипаче марксизм-ленинизм — это разновидности религии. Столь авторитетный автор, как Э.Ю.Соловьев, характеризует марксизм как “экзотерическую и рационализированную версию пролетарского мессианизма”<sup>25</sup>. Но если видеть в христианстве и марксизме явления одного типа, как тогда отличить “настоящую” религию от “ненастоящей”? Почему ни в одном курсе по истории религий не рассматривается марксизм в качестве именно религиозного течения?

Религиозно мыслящие авторы со всем красноречием, на которое они способны, убеждают публику, что вне религии духовности нет и быть не может. Представители самых разных конфессий едины в том, что только в религии человек обретает духовность. Так, на позиции отождествления духовности с религией стоит, насколько можно судить, С.С.Аверинцев. Идеолог бахаизма У.С.Хэтчер, приступая к анализу вопроса о соотношении религиозности и духовности, приводит слова главного пророка бахаизма Баха-Уллы: “Через учение этой Дневной Звезды Истины (Явителя или Пророка Бога) каждый человек будет развиваться и совершенствоваться до тех пор, пока не достигнет состояния, позволяющего ему проявить все возможности, которыми наделена самая истинная внутренняя сущность его. Именно ради этой цели в каждом веке среди людей появлялись Пророки Бога и Его Избранники, и они обнаружили такую силу, которая рождается лишь от Бога и такую мощь, которая может быть открыта лишь Предвечным”<sup>26</sup>. Духовность мыслится У.С.Хэтчером как феномен, существующий лишь в рамках религиозного мироотношения. Религиозно ориентированные мыслители не могут занимать в данном вопросе иной позиции; отойти от нее значило бы для них поступиться мировоззренческими принципами. Здесь находится порог, за который теолог не может перешагнуть. Здесь располагается предел, до которого религиозное сознание способно терпеть плюрализм и свободу мнений.

Религиозно-апологетическому пониманию проблемы противостоит позиция воинствующего атеизма, которая заключается в утверждении, что религии свойственна ложная, иллюзорная духовность. Такие идеи проводятся, например, в книге В.Е.Доли с красноречивым названием “Иллюзия духовности”<sup>27</sup>. Данный исследователь определяет духовность в широком смысле как совокупность всех функций сознания, а в узком — как “способность человека сделать высокие ценности и цели, идеи и

идеалы движущей силой своего поведения”<sup>28</sup>. Исходя из трактовки понятия духовности в узком смысле слова, В.Е.Доля задается целью доказать, что “религия дает человеку лишь иллюзию, суррогат духовности, превратную, иллюзорную ее форму”<sup>29</sup>. В.Е.Доля выстраивает в своей книге определенную систему доказательств заявленного тезиса, но мы не видим особого смысла эти доказательства анализировать.

Ортодоксально-религиозная и ниспровергательски-атеистическая позиции заиклены на взаимных обвинениях и не дают возможности объективно-аналитически подойти к решению проблемы. Для начала рассмотрим следующий вопрос: предопределяет ли мировоззрение личности весь строй ее мыслей и чувствований? Конкретизируем: если человек является, к примеру, христианином, значит ли это, что он честен, добр, справедлив, милосерден, короче говоря, обладает полным набором христианских добродетелей? Они несомненно могут быть ему присущи. Но обязательно ли они ему свойственны? Вопрос звучит риторически, ведь каждый знает, может привести немало случаев, когда искренне и глубоко верующий человек в моральном плане далеко не безупречен. Среди верующих есть и просто безнравственные люди. Их безнравственность — результат влияния религиозного мировоззрения, как это утверждается в зубодробительной атеистической литературе (к счастью, не вся атеистическая литература такова), или чего-то другого? Если христианство не учит людей ничему плохому, то отчего так много грешников среди христиан? Здесь не место разбирать эти вопросы; нам важно указать на необходимость различать содержание мировоззрения и его бытование в голове отдельного человека.

Как защитники религии, так и ее ниспровергатели как бы не замечают данного различия. Они тратят пыл на доказательство величия (или, наоборот, ничтожества) религиозных принципов, вместо того чтобы вести речь об интериоризации этих принципов индивидом.

Каким образом принятие (или отвержение) религиозных принципов влияет на мироотношение человека? Ради простоты рассуждений не будем рассматривать случаи лицемерия, неискренности, поверхностного, неглубокого усвоения соответствующих мировоззренческих принципов. Проанализируем идеальную ситуацию: с одной стороны человек, глубоко верующий, убежденный сторонник религии, с другой — не менее убежденный атеист.

Характеризуя мироотношение верующего человека, мы будем вести речь не о религии вообще, а конкретно о христианстве, исламе и буддизме. Прежде всего следует отметить различие в понимании трансцендентной реальности (горного мира) в христианстве и исламе, с одной стороны, и в буддизме — с другой. В христианстве и исламе эта реальность персонифицирована, в буддизме — безлична. В христианстве и исламе Бог понимается как творец, промыслитель и вседержитель мира, в буддизме такая идея отсутствует. Христианин и мусульманин возносят свои молитвы к Персоне, буддист же обращается

к безличному Абсолюту. Персонализация невидимой реальности позволяет создать особый, интимно-личностный тип отношений между человеком и божеством. Верующий воспринимает видимый мир как эманацию идеальной и совершенной личности. Модель отношений, существующих между близкими людьми, воспроизводится здесь на ином уровне и в ином масштабе. Любовь из принципа связи близких людей возводится в ранг центрального принципа мироотношения. Причем объектом любви является не сам мир, а его создатель, т.е. истинная реальность. В христианстве момент неприятия реального мира выражен в ясной и афористичной форме: "Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей" (1 Иоан. 2 : 15). Можно возразить, что под миром в данном случае понимается мирская суета. Но данное возражение должно быть отклонено. Здесь мир явно противопоставляется не-миру, т.е. истинному бытию, Богу. Отторжение мира в христианстве — не поза, а позиция, она вытекает из христианской концепции мира и человека.

В протестантской и особенно в кальвинистской версии христианства принципу отвержения мира придана остроумная интерпретация, меняющая его смысл на противоположный. Мирской успех толкуется как знак избранности, как явное свидетельство того, что человек предопределен к спасению. Деловой успех становится как бы мерилom приобщенности человека к Высшей Реальности. В то же время протестантизм сохраняет определенную дистанцию между человеком и миром. Одобря деловитость, трудолюбие и прочие земные добродетели, протестантская идеология не выдвигает требования любви к миру, такое требование означало бы выход за пределы христианского менталитета.

Любовь — отношение глубоко личное, в котором человек становится для Другого центром Вселенной. Любовь, как это показано (и показано блестяще) Э.Фроммом, является психологическим убежищем, в котором человек спасается от одиночества и ощущает свою спаянность с человечеством. Перенос любовного отношения на Верховную Личность имеет многообразные последствия. Важнейшее из них заключается в том, что мироотношение христианина обретает фокус самораскрытия личности навстречу миру, точнее — Надмировой Реальности, которая для верующего и есть подлинный мир. Через любовь к Богу осмысливаются и переживаются все жизненные проблемы. Любовь к другому человеку получает моральную санкцию. Человек достоин любви, ибо он — творение Бога и носитель бессмертного духовного начала. Таково, в сущности, ядро христианской духовности. Человек раскрывается навстречу миру благодаря тому, что он проникается личностным отношением к персонализированной Высшей Реальности.

Жизнь христианина наполняется глубоким смыслом. Христианство задает высокую цель — духовное единение с Богом. Земная жизнь оказывается первой фазой такого единения, где человеку дан шанс,



предоставлена свобода выбора. Указаны и средства, с помощью которых цель достигается: соблюдение моральных предписаний, молитвы, посты, изучение Писания, благотворительная деятельность. Вторая фаза, наступающая с окончанием земного пути, — непосредственное единство человека с Богом, которое осуществляется в раю. Нетрудно проследить, анализируя философские тексты, как представления о рае по мере эволюции религиозного мировоззрения неуклонно теряют вульгарно-гедонистические черты, рафинируются, спиритуализируются, т.е. развиваются в концепцию рая как единения человека с Богом.

Христианство респектует, притом психологически легким для человека образом, проблему надежды. Жизнь есть движение из прошлого в будущее. Желания, которым не суждено было сбыться, проецируются на будущее. Надежда идет изнутри личности, она есть не отражение реальности, а чаемое в ней. Но если нет свидетельств того, что ожидания не напрасны, жизнь становится невыносимой. Человек может вытерпеть и перенести многое, когда не потеряна надежда. Утрата надежды — это, в сущности, жизненный крах. Человек бежит от личной катастрофы, цепляясь за малейшую возможность, изобретая доказательства осуществления своих мечтаний.

Религия привлекательна тем, что дает вечную надежду. Высшая Реальность сама по себе гарантирует осуществление мечтаний. И даже если нет каких-либо зримых признаков развития событий в желаемом направлении, в запасе остается защитный психологический механизм “все равно”. “Хоть и не заметно признаков моего выздоровления, все равно я выкарабкаюсь. Бог не допустит того, чтобы я покинул земные пределы раньше срока”. Религия дает человеку силы противостоять жизненным невзгодам, ободряет павших духом, утешает страдающих. Верующему человеку легче переносить неизбежные в жизни неудачи и разочарования.

Иной тип мироотношения характерен для свободомыслия и атеизма. Произошедшие в нашем обществе в последние годы драматические перемены сопряжены с резкими сдвигами в сфере ценностей. Правда, быстрота, с которой они совершились, заставляет усомниться в том, что это действительно глубокие сдвиги. К числу таких сдвигов в ценностной сфере относится, без сомнения, перемена знаков в оценке религии и атеизма. Буквально за 2—3 года религия из “опиума народа” превратилась в “оплот и средоточие духовности”, а атеизм перестал быть “передовым научным мировоззрением” и выступает в малопочтенной роли “бастиона бездуховности”. Атеизм — это “больное порождение советского тоталитаризма”, “моральная санкция насилия” и так далее в том же духе. Приговор суров и обжалованию не подлежит. Но ведь никакого разбирательства не было! Обвиняемый признан виновным до суда.

Элементарная научная добросовестность требует, однако, выслушать обе стороны. Наша позиция в данном вопросе опирается на воззрения видного религиоведа-марксиста Л.Н.Митрохина. По его мнению, с которым мы целиком согласны, атеизм есть “закономерный продукт

развития мировой культуры, ее органический компонент”<sup>30</sup>. Многие выдающиеся мыслители прошлого занимали независимую позицию по отношению к религии. Не прервалась эта традиция и поныне. Атеистические взгляды в той или иной мере разделяли Юм и Гете, Фейербах и Фрейд, Рассел и Камю — звезды первой величины на небосклоне мировой философии. Поэтому связывать атеизм с “чугунным прессом тоталитаризма” по меньшей мере неосторожно. Факты не согласуются также с мнением, что критическое отношение к религии есть проявление и результат бездуховности.

Обвинение всех, кто не признает существования Высшей Реальности, в бездуховности основывается на извращенно-карикатурном образе атеиста. Сопшемся в качестве иллюстрации на высказывания протестантского критика атеистического мировоззрения Г.Кэстила. Он убежден, что атеисты не видят разницы между человеком и физической формой материи. “Светские гуманисты, — пишет этот автор, — утверждают, что не существует ничего, кроме материи и энергии, и потому люди суть не более, чем комбинации химических элементов”<sup>31</sup>. Не найдя текстов, подтверждающих высказанное обвинение, сей автор ссылается на маркиза де Сада, который “пытался жить так, словно он не более, чем скопление химических элементов”<sup>32</sup>. Г.Кэстил хочет сделать атеизм ответственным за грехи скандально знаменитого маркиза. Достаточно характерный прием! Когда нет аргументов, приводится образ какого-нибудь отвратительного монстра. (Этот прием, кстати, активно использовали и представители догматического атеизма.)

В общественное сознание с огромным трудом входит мысль о том, что сосредоточенность сторонников противоположных взглядов на взаимных обвинениях — позиция крайне непродуктивная. И атеизм, и религия — заслуживающие уважения мировоззренческие системы. Их противостояние не может завершиться победой ни одной из сторон. Это вовсе не означает, что требуется перейти от полемики к лобзаниям, достаточно не переступать грань, за которой критические суждения приобретают характер инсинуаций.

От догматического атеизма следует отличать атеизм неконфронтационного типа. (Назовем его так, отдавая себе полный отчет во всей условности подобного наименования.) В нем нет идеологической заикленности, он не проникнут пафосом ниспровержения религии. Неконфронтационный атеизм относится к религии как к мировоззрению определенного типа, имеющему глубокие объективные основания и выполняющему многообразные социальные функции. Не разделяя религиозную систему ценностей, данный тип атеизма признает ее право на существование. Он открыт для диалога, для дискуссий, он не намерен замыкаться на сознании своей абсолютной правоты.

Зафиксировать различие двух разновидностей атеизма весьма важно, поскольку это влечет за собой очень существенные последствия. (О чем будет сказано ниже.) Но еще большее значение имеет разница между

атеизмом, с одной стороны, и религиозным индифферентизмом, с другой. Атеизм — как бы его ни ругали — это осознанная позиция по отношению к религии. Степень неприятия религии может варьировать от осторожного сомнения до резкой враждебности, но в любом случае имеет место интерес к данной сфере культуры и всей смысловой проблематике, которая с ней связана. Совсем иное дело — отсутствие интереса к религии, полнейшее ее игнорирование. Религиозный индифферентизм свидетельствует о глубокой духовной спячке. Ум и чувства человека, безразличного к религии, привязаны к повседневной конкретике, погружены в суету будней. Горизонт его сознания сужен до забора собственной дачи или стен пивной. Он субъективно отгородился от мира, замкнулся в узких рамках быта. Вот где следует искать настоящую бездуховность, а не во взглядах людей, критически настроенных по отношению к религии.

Говоря о религиозном индифферентизме, нельзя забывать о такой распространенной его разновидности, как формальная религиозность. Немалое число людей отправляет религиозные обряды (а именно это является объективным критерием отнесения человека к верующим) механически, по привычке или ради моды, совершенно не задумываясь о смысле и сущности религии. С нашей точки зрения, формальная религиозность отстоит от религиозности истинной дальше, чем атеизм (во всяком случае — атеизм неконфронтационного типа). Представим себе ситуацию. Встречаются два человека, один из которых — убежденный верующий, а другой — атеист, обладающий достаточной внутренней культурой, чтобы с уважением отнестись к чужим взглядам. Нет сомнения, таким людям есть о чем поговорить. И хотя их взгляды вряд ли совпадут даже в одном пункте, это будет беседа людей, понимающих друг друга. Что же иное, кроме понимания, может служить точным индикатором общего уровня духовной организации участников диалога? И если мы признаем, что верующему человеку свойственна духовность, то на каком основании мы должны отказывать в этом тому, кто способен его понять?

Теперь вообразим себе беседу безразличного к религии человека и того, кто ею глубоко интересуется. Им просто не о чем говорить. (Ну разве что о погоде да о рыбалке.) Коммуникация носит поверхностный характер, глубинные структуры личности никак не вовлечены в процесс общения. Невозможность наладить содержательный диалог означает в данном случае, что хотя бы один из участников дискуссии не может быть признан человеком, наделенным духовностью. Итак, мы приходим к заключению, что глубина, серьезность отношения к религии более существенна, чем знак этого отношения.

Религия и атеизм — идейные антиподы, но их общим антагонистом является религиозный индифферентизм. Расхождения между религией и атеизмом второстепенны на фоне их общей несовместимости с позицией безразличия по отношению к религии.

Имеет смысл остановиться более подробно на вопросе о различии между двумя типами атеизма (догматическим и неконфронтационным) в плане их влияния на характер мироотношения личности, но при этом важно представлять масштабы явлений, о которых идет речь. Религия — массовое явление, пронизывающее всю толщу социума. Вытеснение традиционной религии из сознания народа (как, например, было в советский период отечественной истории) ведет не к утверждению атеизма, а к замещению одной формы религиозных верований другой. Так, в России произошло замещение традиционной религии народа светской, социоцентрической религией (терминология Д.В.Пивоварова). Последняя во многом напоминает дохристианские культы со свойственным им обожествлением земных владык. С нашей точки зрения, не следует спешить с осуждением сложившейся в нашей стране светской формы религии, не следует метать в нее громы и молнии. Надо постараться понять, как такое могло стать возможным, почему миллионы людей соблазнились идеей построения рая на земле. Массовым является и религиозный индифферентизм. Неверно думать, будто безразличное отношение к религии является чем-то новым в истории человечества, будто его не было до того, как в 1917 году большевики взяли власть в России. Уже в Ветхом Завете звучат сетования на недостаток религиозного рвения у народа. Охлаждение интереса к религии, вытеснение ее на периферию социальной жизни — доминирующая тенденция развития западноевропейской цивилизации, начиная с Нового времени. Если обратиться к истории нашей страны, то мы увидим, как в дореволюционный период постепенно нарастало безразличие к религии<sup>33</sup>. Октябрьская революция до некоторой степени блокировала данную тенденцию, ибо привела к построению идеократического общества. (Надо ли говорить о том, что в идеократическом обществе базовые ценности сакрализованы?) Может создаться впечатление об оживлении религиозной жизни в постсоветской России, однако оно обманчиво. Многократное увеличение количества конфессий за несколько лет, выход церквей на общественно-политическую арену не должны вводить нас в заблуждение. Более существенное значение имеет сдвиг в ценностной сфере. Выдвижение на первый план таких ценностей, как деловой успех, материальное богатство, преуспевание объективно ведет к усилению религиозного индифферентизма (практического атеизма, по выражению Н.А.Бердяева).

В отличие от религии и религиозного индифферентизма атеизм в обеих его разновидностях — явление малораспространенное. Чтобы занять атеистическую позицию, необходима рефлексия, а к ней способны только интеллектуалы. Атеизм — это умонастроение, характерное для очень небольшой части образованного меньшинства. Если подходить к данному явлению с точки зрения социологии религии, оно заслуживает лишь краткого упоминания где-нибудь в примечаниях. Встречается, мол, и такое. Но для философской оценки того или

иного явления духовной жизни степень его распространенности не имеет принципиального значения.

Атеизм — в этом коренное его отличие от религии — отрицает наличие Высшей Реальности, как бы последняя ни именовалась. Для него за материальным миром нет ничего. Атеист отрицает вмешательство в естественные процессы как Провидения, так и провиденциальных законов. Видимый мир для него самодостаточен, является единственной и, следовательно, подлинной реальностью.

Не существует никаких логических и фактических оснований считать, что человек не способен открыться навстречу такому миру. Следует, однако, заметить, что выбор атеистического мировоззрения ставит человека в более трудное положение по сравнению с верующим. Дело в том, что сосредоточить свои помыслы и чувства на видимом мире психологически сложнее, чем открыться реальности, стоящей за ним. Главная потеря, с которой должен смириться атеист, — отказ от надежды на помощь свыше. Атеист добровольно отказывается от возможности получить утешение. Для него не существует Высшей Реальности, способной облегчить его страдания, помочь в трудную минуту. Без надежды жизнь невыносима, но возложить осуществление своих чаяний на силу, стоящую по ту сторону видимого мира, для атеиста означает отречься от собственного Я. Атеист возлагает надежды не на помощь свыше, а на объективные закономерности, черпает душевные силы не в молитве или медитации, а в общении с другими людьми. Пусть они — существа такие же слабые, как и он сам, зато их участие, их сострадание — реальны.

С точки зрения христианства, отказ от помощи свыше, стремление опереться на собственные силы есть грех, грех гордыни. Что ж, атеисту приходится утешаться мыслью о том, что с христианской точки зрения невозможно жить, не впадая время от времени в грех.

Догматический атеизм тяготеет к наивно-оптимистическому упованию на собственные силы, атеизм неконфронтационного типа — к стоицизму. Наивный оптимист уверен в полной подвластности течения событий его воле. Наивно-оптимистическое отношение к миру проявляется в волюнтаризме, в убеждении, что социальная реальность может и должна быть переделана ради блага человека. В социально-политической практике наивно-оптимистическое мироотношение связано с революционаризмом, в практике по преобразованию природы — с технократизмом. Наивно-оптимистический атеизм при своем последовательном развитии ведет к разрушению грани, отделяющей духовность от бездуховности. Если мир превращается в игрушку для увлекательных экспериментов, меняется модус существования личности: бытие подменяется обладанием.

С атеизмом неконфронтационного типа связан стоический вариант мироотношения. Он базируется на сознании ограниченности человеческих возможностей. Личность сознательно выбирает позицию нравствен-

ного противостояния могущественным силам. Она уповает не на помощь свыше, а на способность не изменить своей сути перед лицом самых жестоких обстоятельств. Императив поведения такой личности — сохранить право на самоуважение в труднейших условиях.

Атеизм в его наивно-оптимистическом варианте неотделим от веры в самоосуществляющийся прогресс. Прогресс мыслится имманентным самой сущности мира. Стоически ориентированная личность признает возможность прогресса, но внутренне готова к встрече с трудностями и потрясениями, ее взгляд на мир и свои перспективы в нем беспощадно трезв. Стоик не может, подобно наивному оптимисту, надеяться на то, что мир играет с ним в поддавки, не ищет признаков благоприятного развития событий во внешней действительности, он старается опереться на свою собственную способность не растеряться и не спасовать, когда поражение, неудача в делах, потеря близких из возможности станет реальностью. Наивный оптимист живет в ожидании неизменных успехов, стоически ориентированный человек — с ощущением неизбежности новых ударов судьбы.

Стоический вариант атеизма тяготеет к эволюционной, а не к революционной стратегии действий. В практике по преобразованию природы он выражается в экологическом реализме, в протесте против широкомасштабного вмешательства в естественные процессы. Опасение неконтролируемых побочных последствий такого вмешательства перевешивает в данном случае ожидание возможных непосредственных выгод.

В рамках атеистического мироотношения находят свое выражение разные типы ценностных ориентаций. Неверно, что атеисту чуждо переживание Истины, Добра, Красоты. Ему ведомы и восхищение художественным произведением, и пылкая страсть к познанию, и муки совести. Другое дело, что принятие атеистической позиции оказывает глубокое влияние на все модусы реализации личности. Теоретизм проявляется как преимущественная ориентация на познание мира самого по себе, т.е. ориентация на науку. Источником эстетических переживаний является для такой личности не некий высший божественный принцип, а мир в своей самодостаточности. Так, она восхищается прекрасным творением зодчества не потому, что видит в нем инобытие неземной красоты, а потому что ощущает полноту, цельность, завершенность и гармоничность здания самого по себе. Атеист чувствует величие и совершенство пропорций и церковного здания, но это чувство не имеет ничего общего с религиозным. Атеистический эстетизм — светский, обмирщенный вариант эстетизма. Связанные с религией аспекты реальности в нем не доминируют, они уравнены в правах со всеми остальными.

Атеистическое мироотношение способно вместить в себя и такой вид духовности, как этизм. При этом сами нормы морали понимаются как возникшие естественным путем, как человеческое изобретение.

В сознании атеиста нет места категориям небесной кары и воздаяния свыше. Он не надеется на торжество справедливости, достигаемое посредством божественного вмешательства. Он не рассчитывает на блаженство за гробом, поэтому земная жизнь приобретает для него самодовлеющую ценность. Поэтому атеисту не надо прибегать к хитроумным доводам, чтобы обосновать право человека на счастье на земле. Оно рассматривается как естественное, никем не дарованное, само собой разумеющееся. В оценке поступков людей атеистически ориентированный этизм делает акцент на их соответствии или несоответствии моральным нормам, трактуемым в материалистическом духе.

Проявления теоретизма, этизма и эстетизма обнаруживаются также и в религиозной духовности. Теоретизм ставит во главу угла идейное содержание религиозного комплекса, постижение вероучения. Наиболее зримым выражением теоретизма в рамках религиозной духовности является теология. Эстетический вариант религиозной духовности (или религиозная версия эстетизма — это одно и то же) связан с переживанием красоты ритуала, торжественности обряда, совершенства культового здания как самодовлеющей и даже центральной ценности всего религиозного комплекса. В этизме на первый план выходит способность религии регулировать общественные отношения, ее способность удовлетворять потребность человека в нравственном чувстве.

#### 4. Морфология бездуховности

Несколько ранее нами были сформулированы принципы выделения форм бездуховности. Бездуховность как субъективная отгороженность от мира реализуется двумя способами: активное отторжение мира и пассивное отпадение от него. Каждый из указанных способов сопряжен либо с социально приемлемым, либо с социально неприемлемым поведением.

Предлагаемые нами принципы систематизации форм бездуховности изложены в виде схемы (см. с. 69). Теперь перед нами стоит задача заполнить каждую из четырех ее клеток и “дать объекту имя”. Но вначале конкретизируем понятия “социально приемлемое поведение” и “социально неприемлемое поведение”.

Социально приемлемое поведение — это такое поведение, которое не вступает в конфликт с уголовным кодексом и нормами социальности. Разъясним каждую из позиций. Что касается уголовного кодекса, тут все более или менее ясно. Хотя в разных общественных системах понятия об уголовно наказуемых деяниях варьируют, как и варьируют санкции за одно и то же деяние, — убийство, грабеж, воровство, мошенничество повсеместно расцениваются как преступления. Существует, иначе говоря, значительная область согласия относительно того, какое поведение считать подлежащим уголовному преследованию. Несколько сложнее обстоит дело с понятием “нормы социальности”.

Человек является существом социальным изначально. Следовательно, нормы, коими он руководствуется в своей жизни, не могут не быть социальными. Но понятие “социальный” имеет различные аспекты и может употребляться в разных смыслах. Социальное в широком смысле противопоставляется биологическому. Жизнь животного направляется и управляется инстинктами, поведение человека — нормами общества. Именно в этом смысле нормы, существующие в обществе, социальны.

Социальное в более узком смысле противопоставляется антисоциальному и асоциальному. Антисоциальность состоит в неприятии базовых ценностей, нарушении норм морали и юридических установлений. Асоциальность — в пребывании человека ниже черты, отделяющей “нормальных людей” от тех, кто “выпал” из привычной, обычной жизни. Конечно, теоретически не так просто определить, где в обществе заканчивается норма и начинается “ненормальность”, но практически, интуитивно эта черта ощущается в каждом конкретном обществе достаточно отчетливо. Поскольку жизнь общества немыслима без созидания материальных и культурных ценностей, можно в первом приближении определить норму социальности как существование, прямо или косвенно способствующее приумножению указанных ценностей. Жизнь, лишенную созидательного начала, общество оценивает как проявление асоциальности, неполную, ущербную жизнь.

Конечно, представленные здесь соображения о социальном и его отличии от асоциального и антисоциального далеко не исчерпывают затронутых тем. Мы вполне осознаем, что не так уж далеко ушли от интуитивного уровня понимания этих категорий. Но для решения той познавательной задачи, которая перед нами стоит, сделанных разъяснений, как хотелось бы надеяться, вполне достаточно.

А теперь более внимательно рассмотрим каждую из клеток нашей таблицы. Остановимся сначала на бездуховности активного типа, сочетающейся с социально приемлемым поведением. Носитель этой разновидности бездуховности обладает развитыми социальными связями. У него есть ближние (семья, приятели, знакомые и т.п.), он способен ставить содержательные цели различной степени сложности и добиваться их осуществления. Последние если не моральны, то по меньшей мере легальны, т.е. соответствуют критериям социальной полезности. Такой человек весь в делах и заботах, он весь погружен в социальную реальность, и потому кажется неправомерным говорить о каком-то самоотчуждении от мира, опороженности от него:

Принципиальное значение имеет в данном случае вопрос о мотивах деятельности, а также об используемых средствах. Бездуховная личность реализует социально полезные цели не во имя бытия, а ради обладания. Сами цели выступают при этом не в их самоценности, а в качестве всего лишь средства; такая инверсия целей и средств имеет своим результатом ситуацию постоянного балансирования на грани морально дозволенного. Вообще говоря, соблазн, искушение — экзис-



тенициальная константа человеческого бытия. Для социально ответственной личности с позитивной моральной ориентацией преодоление искушения не составляет проблемы. Такая личность выводит соблазн за рамки собственного существования. Она не допускает даже в мыслях, в воображении возможности нарушить моральные табу. Человек, целью которого является бытие, а не обладание, соизмеряет желаемый результат со средствами его достижения не только с точки зрения эффективности (прагматический аспект), но и в плане нравственной допустимости средств (моральный аспект). Результат, достигнутый ценой нарушения нравственных норм, для такого человека неприемлем, ибо в этом случае возникает расхождение между видимостью и реальностью. Например, человек, совершивший плагиат, может успешно защитить диссертацию. Но в действительности он получил научную степень не по праву. Для личности, которая наделена качеством духовности, такое раздвоение непереносимо. Она хочет быть, а не казаться. И если все-таки она проявляет слабость и в какой-то момент поддается соблазну, внутри ее сознания возникает мучительный конфликт, который может быть разрешен только раскаянием. К раскаянию, равно как и к угрызням совести, способны только люди, которым не чужда духовность. Бездуховной личности знакомы опасения, что обман (подлость, интрига) будет раскрыт, но это чувство не имеет ничего общего с муками совести.

Бездуховный человек стремится обладать. В этом его истинная цель. Потому-то он без особых колебаний переступает грань, отделяющую морально дозволенное от запрещенного. Если рубикон перейден, такой человек вступает в обладание чаемым благом, будучи фактически его недостойным. Иначе говоря, установка на то, чтобы "иметь", а не "быть", рано или поздно порождает стремление казаться. И когда на определенном этапе жизненного пути расхождение между сутью и видимостью из возможности превращается в действительность, жизнь такого человека раздваивается. Ее внешняя, видимая, всем открытая сторона контрастирует с внутренним содержанием. И потому тем тщательней отрабатывается официальная "легенда", тем большие усилия приходится тратить на обоснование и оправдание морально недопустимых действий.

Итак, бездуховной личности описываемого типа присущи неразборчивость в средствах, неспособность испытывать угрызня совести при внешнем уважении к общепринятым нормам и ценностям. На наш взгляд, все указанные черты сосредоточены в одном социальном типе, и это тип карьериста.

Проанализируем бездуховность активного типа, сочетающуюся с социально неприемлемым поведением. Когда установка на обладание проводится в жизнь с последовательностью и прямоотой, превосходящей уровень, характерный для бездуховности предыдущего типа, отбрасывается даже внешнее уважение к нормам человеческого общежития.

Меняется сам характер целей. Если в первом случае преследуемые человеком цели являются социально полезными (продвинуться по служебной лестнице, заработать побольше денег, приобрести известность и т.п.), то во втором случае мы имеем дело с такими целями, которые бросают вызов обществу. Все побуждения личности в этом случае сводятся к вульгарной жажде обладания. Обладания “здесь-и-теперь”, обладания полного, абсолютного, не считающегося ни с какими нормами морали, ни с какими условностями. Побочным результатом деятельности карьериста может быть нечто такое, что полезно в общественном смысле. Деятельность представителя описываемого нами социального типа целиком разрушительна. Это человек, который является источником дезорганизации, угрозой для общества как целого и для каждого из его членов. Он не просто попирает юридические установления и нормы морали, а находит в самом этом попрании мстительное удовлетворение. Он выплескивает себя в актах вандализма, жестокости, хулиганства.

В приведенном описании нетрудно узнать преступника. Порывая с “большим” обществом, преступники образуют свою субкультуру, где подлинно человеческие ценности подменяются их фальшивыми двойниками: солидарность — круговой порукой, любовь — слащавой сентиментальностью, красота — красотой и т.п. В уголовной субкультуре мы видим пример раздвоения культуры и духовности. Криминальная субкультура выражает по отношению к миру позицию агрессивного обладания, и потому она бездуховна.

Рассмотрим теперь бездуховность пассивного типа, сочетающуюся с социально приемлемым поведением. Социальный тип, о котором сейчас пойдет речь, отгорожен от мира, “отпал” от него, ибо его умственный и эмоциональный горизонт ограничен повседневными заботами и обязанностями. Все, что выходит за круг житейских проблем, не пробуждает у него интереса. Желания его простые, даже примитивны. Поест, поспать, в меру выпить, одеться, посмотреть “ящик” — таковы его смысложизненные цели. Такой человек не вступает в конфликт с простыми нормами нравственности и законами государства не потому, что он проникся сознанием непозволительности их нарушения, а из-за лени, отсутствия заряженной добром (или злом) энергии.

Не жизнь — ишачить допоздна  
с электросваркой и лебедкой.  
А после что? Забить “козла”  
костями, пропахшими селедкой?  
Дух променять на домино —  
какая лживая невинность:  
ведь трудолюбие одно  
без правдолюбия — муравьиность”.

Е.Евтушенко, которому принадлежат процитированные строки, нашел емкое и точное слово для обозначения способа бытия описываемого человеческого типа — “муравьиность”. Человеку, который ведет “муравьиный” образ жизни, свойственны эмоциональная глухота, нераз-

витость чувств, упрощенность эмоций, органическая неспособность к глубоким переживаниям. Именно его интеллектуальному, моральному и эстетическому уровню соответствует культурный ширпотреб, заполонивший в последние годы книжные прилавки, экраны и театральные сцены. Нарисованный нами портрет есть, несомненно, изображение обывателя.

Обыватель зачастую способен довольствоваться малым, не проявляет хватательных рефлексов, отчего может сложиться впечатление, что ему вообще не свойственна потребительская жизненная установка. Главное для него — “быть”, “отправлять процедуру жизни”, пусть неброско, неприязнательно, без расчета на внешний эффект. Но это все-таки видимость. В сущности, его жизнь ориентирована на обладание. Потребительская установка диагностируется не по степени выраженности хватательного рефлекса, а по доминанте мироотношения. “Бытийная” ориентация человека состоит в том, что он относится к миру как к полю самореализации. Человек воспринимает себя как частицу мира, поэтому его интересы и цели вписаны в этот мир. Личность с потребительской ориентацией относится к миру как к средству удовлетворения своих желаний и потребностей. Для обывателя характерно именно такое отношение к миру. Жизнь обывателя — существование, суэта. Он целиком в настоящем. Механически, без цели и смысла, без помышления о том, что выходит за круг повседневности, отбывает такой человек свой срок на земле, даже не подозревая о возможности какой-то иной жизни.

Нам остается охарактеризовать бездуховность пассивного типа, сочетающуюся с социально неприемлемым поведением. Человек, которому свойствен данный тип бездуховности, не управляет обстоятельствами своего существования и не стремится ими управлять. Он плывет по течению, предаваясь пороку лени, пьянства или распушенности. Порок владеет им, властвует над его сознанием. Такой человек в конечном итоге оказывается в ситуации, когда порок его пожирает. Ничем не ограниченная гедонистическая установка закономерно ведет к тому, что человек из субъекта потребления становится его объектом. Социальный тип, которому присуща совокупность описанных свойств, — это тип ломпена. Его разновидности: бич, бомж, проститутка.

Люди данного типа пребывают на социальном дне. Они в очень значительной степени подвержены алкоголизму и наркомании, что легко объяснимо. Алкоголь и наркотики дают возможность уйти от скуки бытия, подменить серый мир действительности ярким, красочным миром иллюзий. На определенном этапе алкоголь и наркотики приобретают абсолютную власть над человеком и становятся причиной ужасных страданий. Но безволие и бездумная тяга к удовольствиям, свойственные ломпену, с неизбежностью влекут его к отвратительному концу.

Существование ломпенов обычно связывают с дефектами социальной системы. Надо заметить, что тексты классиков марксизма дают к этому определенные основания. Так, Ф.Энгельс в работе “Положение рабочего

класса в Англии” исходит из мысли, что свойственные рабочим пороки пьянства и распущенности являются следствием их угнетенного положения. Приведем одно из его высказываний на этот счет. “Другим крупным пороком многих английских рабочих, наряду с неводержанностью в потреблении спиртных напитков, является распущенность в отношениях между полами. И этот порок вытекает с неизбежной, железной необходимостью из общего положения этого класса, предоставленного самому себе, но лишенного средств, необходимых для того, чтобы надлежащим образом использовать свою свободу”<sup>35</sup>. Можно сослаться на то, что цитированные слова принадлежат молодому Энгельсу, мировоззрение которого еще только складывалось и было еще, так сказать, немарксистским. Но и в зрелых произведениях К.Маркса и Ф.Энгельса мы не находим критики подобных представлений, не находим иного подхода к вопросу о детерминации социальных пороков.

Факты говорят о том, что социальные пороки проявляются во всех странах и во всех общественных системах. Они есть и в богатых странах, и в бедных, и там, где существует демократия, и там, где господствует тирания, и тогда, когда имеется резкая социальная дифференциация, и тогда, когда ее нет. Лентяи, опустившиеся люди встречаются и среди известных своим трудолюбием немцев, и даже среди фанатически трудолюбивых японцев. Все это заставляет сделать вывод, что причины существования социальных пороков носят антропологический характер. Социальные факторы влияют в направлении снижения или повышения уровня зла, но сами по себе не могут привести к избавлению от социальных язв. Имеется немало фактов и аргументов общетеоретического плана в пользу такого понимания проблемы. Исход печально знаменитой антиалкогольной кампании в нашей стране — один из таких фактов.

Проведенный анализ дает возможность заполнить клетки в нашей схеме.

### БЕЗДУХОВНОСТЬ

		Активный тип	Пассивный тип
Социально приемлемое поведение	Социально приемлемое поведение	Карьерист	Обыватель
	Социально неприемлемое поведение	Преступник	Люмпен

Итак, нами выделены четыре ключевые позиции, позволяющие обозреть проявления бездуховности в систематизированном виде. Разу-

местся, как и в любой классификации, здесь имеет место элемент теоретической идеализации. Чистые типы никогда не встречаются в действительности, подобно тому как нет в природе идеального газа или материальной точки. Существование всегда богаче сущности, существование человека — тем более. Кроме того, выделенные нами типы являются крайними вариантами целого спектра явлений. Так, между Карьеристом и Обывателем расположен ряд промежуточных форм. Точно так же Преступник и Люмпен не разделены китайской стеной. Сказанное распространяется и на отношения по вертикали (Карьерист — Преступник, Обыватель — Люмпен).

Картина усложняется также тем, что положение индивида в представленных на нашей схеме координатах не закреплено навечно. У людей, как и у звезд, существуют эволюционные треки. Индивидуальный трек может быть самым прихотливым, но на социологическом уровне (фиксируемом статистически) преобладает движение сверху вниз.

Предложенная нами классификация форм бездуховности имеет некоторые параллели с размышлениями В.Г.Федотовой. Рассуждая о морфологии духовного и душевного, В.Г.Федотова использует понятия “растительное существование” и “животное существование”, навеянные работой Ф.Е.Василюка “Психология переживания”<sup>36</sup>. Эти понятия обозначают у нее определенные типы душевной жизни<sup>37</sup>. Содержательная характеристика “растительного существования” во многом совпадает с нашим определением бездуховности пассивного типа, а “животного существования” — с характеристикой бездуховности активного типа. С нашей точки зрения, душевность есть определенная грань (или уровень) духовности. В плане психологического различия духовного и душевного правомерно и необходимо. В социально-философском исследовании акцент нужно перенести не на различие, а на единство, тождество душевного и духовного. При таком подходе мы обнаруживаем, что понятия “растительное существование” и “животное существование” являются характеристиками бездуховности того или иного типа. Указанные понятия дополняют общую картину форм духовности.

## 5. Псевдодуховность и ее разновидности

Понятие “псевдодуховность”<sup>38</sup> порой употребляется в дискуссиях, но никто, насколько нам известно, попытки его экспликации не предпринимал. Приставки “псевдо” и “квази” используются в тех случаях, когда говорящий желает подчеркнуть, что имеет место расхождение между видимостью и сущностью, оригиналом и подделкой, настоящим предметом и его суррогатом. Псевдодуховность — это некая видимость духовности, ее неподлинный двойник, то, что на поверхности выступает как духовность, будучи по сути ее антиподом. Для конфессионально мыслящего человека здесь нет проблем. Духов-

ность, связанная с “истинной” религией, — подлинная, а все остальное — только суррогат. Так изложил автору настоящих строк в частной беседе свою позицию один знакомый православный священник. Свободомыслящий ученый оказывается в данном случае в более трудной ситуации. У такого исследователя нет комплекса превосходства, что лишает его теоретической наивности апологета.

С нашей точки зрения, если в основу различения духовности и псевдодуховности положить критерий “открытость — закрытость”, появляется реальный шанс выявить специфику явления, характеризующего понятие “псевдодуховность”. Под псевдодуховностью понимается в таком случае отгороженность личности от мира при внешней соединенности с ним. Псевдодуховность логически и исторически есть переход духовности через положенную ей границу меры. Подобно тому как скупость есть излишняя бережливость, а трусость — чрезмерная осторожность, псевдодуховность — это чрезмерная духовность.

Духовность существует не вообще, а в определенных конкретных формах. Можно предположить, что каждой форме духовности соответствует своя разновидность псевдодуховности. В литературе, если внимательно анализировать, можно найти весьма впечатляющие описания отдельных разновидностей псевдодуховности.

Так, С.Л.Франк в своей знаменитой статье “Этика нигилизма” охарактеризовал свойственную русской интеллигенции форму псевдодуховности как морализм. Существо морализма он усматривал в том, что “...ценности эстетические, теоретические, религиозные не имеют власти над сердцем русского интеллигента, ощущаются им смутно и неинтенсивно и, во всяком случае, всегда приносятся в жертву моральным ценностям”<sup>39</sup>. Морализм, как показывает С.Л.Франк, оборачивается нигилизмом<sup>40</sup>. Морализм и нигилизм нераздельны, что дает основание говорить о нигилистическом морализме<sup>41</sup>. Для нигилистического морализма характерна “фанатическая суровость нравственных требований”<sup>42</sup>. Для проникнутой духом нигилистического морализма интеллигенции “политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную в мирском смысле реформу, сколько истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру”<sup>43</sup>.

Явление, которое С.Л.Франк обозначает как морализм, на наш взгляд, более точно определить как этический демонизм. Человек, которому свойствен этизм, обладает способностью отнестись к другому человеку участно. При чрезмерном усилении этической ориентации индивид делает собственное совершенство (или несовершенство) мерилом оценки всего человечества. Он уже судит как бы не от собственного имени, а от лица Высших Принципов, носителем и выразителем коих он себя ощущает. Эти принципы имеют над ним демоническую власть; такой человек превращается в орудие Высшего Суда, он теряет живые контакты с миром, как бы воспаряя на недостижимую для простого смертного высоту. С этой высоты люди

представляются ему мелкими букашками, которые не понимают своего собственного счастья и которых надо поэтому осчастлимливать, не считаясь с их желаниями и "предрасудками". Такой человек беспощаден к себе и потому, как ему кажется, имеет моральное право не падать и других. Отечественной истории хорошо знаком данный тип человека — это пламенный революционер. Современная его модификация — радикал-реформатор, готовый сломать все традиционные устои общественной жизни ради реализации прекрасного (в теории) идеала.

Этический демонизм существует как в "высокой", так и в бытовой, "вульгарной" разновидности. Каждому знакома фигура записной моралистки, мнящей себя образцом непогрешимости, воплощением добродетели, живой носительницей безупречных нравственных принципов.

Обличительница порока  
С видом истинного пророка,  
Гневом праведным полон взор,  
С упоением мелет вздор,  
Ну не баба, а прокурор!

О неподлинном двойнике эстетизма ведет речь В.Г.Федотова, когда пишет о "соблазняющей силе эстетизма", заключающейся "в его способности оторвать от мира реальных забот и ответственностей, погрузить в игру, жизнеподобие которой как бы сулит иную жизнь — полную очарований, радостного самоощущения и полноты"<sup>44</sup>.

У Пушкина "соблазняющая сила эстетизма" запечатлена в "Евгении Онегине":

Теперь с каким она вниманьем  
Читает сладостный роман,  
С каким живым очарованьем  
Пьет обольстительный обман!  
Счастливой силою мечтанья  
Одушевленные созданья,  
Любовник Юлии Вольмар,  
Малек-Адель и де Линар,  
И Вертер, мученик мятежный,  
И бесподобный Грандисон,  
Который нам наводит сон, —  
Все для мечтательницы нежной  
В единый образ облеклись,  
В одном Онегине слились.  
Воображаясь героиней  
Своих возлюбленных творцов,  
Кларисой, Юлией, Дельфиной,  
Татьяна в тишине лесов  
Одна с опасной книгой бродит,  
Она в ней ищет и находит  
Свой тайный жар, свои мечты...<sup>45</sup>

Обратим внимание: Пушкин называет книгу, которой зачитывается Татьяна, опасной. Эстетическое переживание оказывается сильнее и

ярче переживания “реального”. И потому эстетическая реальность может вытеснить и заменить настоящую действительность, жизнь со всеми ее проблемами и несовершенствами. В этом случае эстетизм превращается в свое фальшивое подобие — эстетический фетишизм.

Эстетический фетишизм погружает человека в мир иллюзий, разрывает его связи с реальным миром. Эстетический фетишизм как минимум индифферентен к нравственным ценностям (иммориализм), а в крайнем своем выражении черпает вдохновение и наслаждение при виде попрания нравственных норм (аморализм). Поэт, тонкий лирик, испытывающий наслаждение, когда из танков стреляют по зданию, где находятся тысячи людей, — вот наиболее яркий пример проявления эстетического фетишизма.

В триаде “теоретизм — эстетизм — этизм” мы рассмотрели два последних члена с точки зрения наличия у них суррогатов. В обоих случаях наши усилия дали определенный результат. Логично предположить, что и у первого члена триады имеется неподлинный двойник. Но какой? Известная нам литература не содержит сведений на этот счет. Самостоятельное размышление привело нас к выводу, что “больной тенью” теоретизма является шизоидная рационализация. Ее сущность заключается в неразумной экстраполяции возможностей разума. Если в теоретизме устремленность к пониманию, к знанию доминирует в структуре мироотношения личности, то в шизоидной рационализации она безраздельно господствует, подавляя все остальные интенции. Человек со склонностью к шизоидной рационализации утрачивает способность к эстетическим переживаниям. Когда он смотрит на лес, то думает о том, какая большая польза от древесины. Такой человек лишен свежести и непосредственности чувств. Свои отношения с людьми он анализирует, как шахматист анализирует партию. Все свои действия он просчитывает, тщательно калькулирует потери и приобретения. Подобное сужение мироотношения до одной-единственной грани настолько обедняет личность, что фактически приводит к отъединенности от мира, замкнутости личности. Потому-то шизоидная рационализация есть духовность по видимости и бездуховность по сути.

Насколько шизоидная рационализация распространена? Тут трудно дать какие-либо количественные оценки, но без сомнения это явление весьма характерно для Запада. Не случайно для обозначения типичного западного человека А.А.Зиновьев ввел специальное понятие “западоид”. К фундаментальным чертам “западоида” он относит расчетливость, сниженную эмоциональность, чисто потребительское отношение к другим людям и культуре.

Развиваемый нами подход позволяет найти неподлинных двойников (т.е. разновидности псевдодуховности) и у других форм духовности. Не углубляясь в этот вопрос, кратко обрисуем данные формы.

Так, “больной тенью” религиозной духовности является, с нашей точки зрения, религиозный фанатизм. Существует много черт сходства



между религиозным фанатиком и пламенным революционером. Для обоих характерны истощенная жажда совершенства, нежелание считаться с человеческими слабостями, стремление утвердить свою веру, даже если для этого придется истребить прозелитов. Происходит страшное сужение, обеднение мироотношения, абсолютный разлад с ценностями гуманизма.

В силу амбивалентности феномена религии можно предположить наличие у нее нескольких неподлинных двойников. Так, кроме религиозного фанатизма, возможно, следует выделить сатанизм, тоталитарные религиозные доктрины и соответствующую им практику.

Коллективизм "отбрасывает тень" в виде казарменности, индивидуализм — в виде эгоизма. Соборное единство содержит в себе возможность растворения индивидуальной воли члена церкви в воле большинства. Общинность способна прорасти ядовитыми всходами семейно-кланового деспотизма.

Резюмируем наши рассуждения в таблице.

Деятельность	Формы духовности	Формы псевдодуховности
Духовно-теоретическая	Теоретизм	Шизоидная рационализация
Духовно-практическая	Эстетизм	Эстетический фетишизм
	Этизм	Этический демонизм
	Религиозная духовность	Религиозный фанатизм Сатанизм Тоталитарные доктрины
Практическая	Индивидуализм	Эгоизм
	Коллективизм	Казарменность
	Соборность	Тоталитаризм
	Общинность	Семейно-клановый деспотизм

Всякая систематизация имеет своей целью привести в обозримый вид бесконечное многообразие фактов. Когда принципы обобщения сформулированы и приложены к эмпирии, возникает естественный вопрос, не упущено ли что-то существенное из анализируемой предметной области. Предметом нашего интереса являются проявления духовности и ее антипода. Определенная теоретическая схема предложена. Настал момент рассмотреть вопрос о том, достаточно ли она универсальна.

На первый взгляд, в нашей классификации отражены не все проявления духовности и бездуховности. Так, в ней нет упоминания о такой форме духовности, как политизм. Термин, как и характеристика денотата, этим термином обозначаемого, принадлежит М.Кулэ. Она характеризует политизм как "абсолютизацию значения объективных

политических отношений, сведение к ним всех других видов человеческих отношений, склонность ума видеть во всем только политический аспект. В политизме классовое доминирует над общечеловеческим, мораль играет подчиненную роль<sup>46</sup>. У В.И.Ксенофонтова точка зрения М.Кулэ вызывает ироническую реакцию. Желая подчеркнуть ее несостоятельность, он предлагает наряду с политизмом выделять такую форму духовности, как "правизм"<sup>47</sup>. Проще всего было бы, подобно В.И.Ксенофонтову, назвать политизм фантомом, который существует только в воображении М.Кулэ, и с легким сердцем объявить нашу классификацию исчерпывающей. Но мы не считаем позицию М.Кулэ ошибочной. В.И.Ксенофонтов напрасно иронизирует. Пусть слово "правизм" не ласкает слуха, дело не в слове, а в реалиях, которые за ним стоят. Зададимся вопросом: существует ли тип мироотношения, в котором на первом плане находятся проблемы законности и права? Найти такие примеры в нашем обществе, где традиционно преобладает правовой нигилизм, нелегко, но они все-таки есть. И ничто не мешает выделить данный феномен в качестве особой формы духовности. Предпочтительней, конечно, назвать ее не "правизм", а "легизм", соблюдая правило образовывать термины от латинских корней. Антиподами легизма являются, вероятно, правовой индифферентизм и правовой нигилизм.

Хотя ни политизм, ни легизм не упоминались нами ранее, это совсем не означает, что они находятся за пределами нашей классификации. Политика и право — области практической деятельности. Поэтому политизм и легизм можно рассматривать как формы духовности, коррелирующие с практической деятельностью.

Отсюда следует вывод, что предложенная нами теоретическая схема обладает возможностями для охвата всех возможных проявлений духовности и ее антипода, равно как и разновидностей псевдодуховности.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Явление бездуховности попадает в поле зрения немногих исследователей. Одним из них является Л.П.Будева. Она пишет о бездуховности как следствии разрушительных процессов в "культурной экологии" (Будева Л.П. Духовность и проблемы нравственной культуры. Выступление на заседании "круглого стола" "Духовность, художественное творчество, нравственность" // Вopr. философии. 1996. № 2. С. 6). Характеризуя симптомы бездуховности, Л.П.Будева отмечает такие феномены, как «смещение "верха" и "низа"», поглощение высших сфер культуры ее "низовыми формами" (Там же). Отмечает она также, что "самые тяжелые потери в области морали сегодня — это разрушение трудовой морали" (Там же. С. 7). Л.П.Будева с тревогой констатирует наличие в обществе, прежде всего в среде молодежи, "тяжелого нравственного кризиса" (Там же). Мы солидарны как с ее конкретными оценками, так и с ее общей позицией по данному вопросу.

Уделяет специальное внимание бездуховности и А.И.Зеличенко. Вот его точка зрения: "Своей жизнью человек реализует две функции. Первая — функция одухотворенной части одухотворенного Мира, играющей в Мире свою роль. Вторая — функция сохранения и развития биологической и психологической индивидуальности организма,

живущего в противопоставленном ему мире. Хотя до определенного момента каждая функция и может реализовываться независимо, в полном объеме ни одна из них не может быть реализована без другой. Развитие индивидуальности происходит через реализацию первой функции. Но чтобы реализовать ее ("играть свою роль"), нужны ресурсы, важнейший из которых — жизнь. Обеспечение этих ресурсов происходит через реализацию второй функции. Кардинальное различие между духовным и бездуховным в том, что в духовной деятельности человек реализует функцию "Я — часть Мира", а в бездуховной — функцию индивидуализации" (Зеличенко А.И. Психология духовности. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. С. 41). Как видим, у А.И.Зеличенко концепция создана на все времена и для всех народов и нинком образом не проецируется на современные российские реалии. Теоретическая конструкция А.И.Зеличенко не дает ответа на вопрос, каков источник "функции индивидуализации". Если индивидуальный дух есть лишь проявление духа надиндивидуального, то как тогда возможен бунт против этого последнего? Ну если не бунт, то во всяком случае отказ, отпадение?

<sup>2</sup> См.: Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М.: Наука, 1989. 352 с.

Создается впечатление, будто каждый из авторов книги писал, не ведая о том, что пишут другие. И если книгу разделить на три самостоятельных издания, каждое из них будет выглядеть как целостная, законченная вещь. Причем в них обнаружится по меньшей мере две концепции духовности.

<sup>3</sup> См.: Федотова В.Г. Духовность как фактор перестройки//Вопр. философии. 1987. № 3. С. 11—28; Она же. Духовное и душевное//Филос. науки. 1988. № 7. С. 50—58; Человек и духовность/Под ред. В.Г.Федотовой. Рига: Зинатне, 1990. 152 с.

<sup>4</sup> Это нашло выражение в статье М.Кулз "Духовность, смысл и политизм" (см.: Человек и духовность. С. 124—132).

<sup>5</sup> Ксенофонт В.И. Духовность как экзистенциальная проблема//Филос. науки. 1991. № 12. С. 52.

<sup>6</sup> Это, в частности, душа и тело, разум и сердце, вера и сомнение, любовь к ближнему, милосердие и эгоизм, мизантропия, надежда и безнадежность, отчаяние, безысходность, свобода и ответственность, духовное обособление, уединение, автономность человека, индивидуальность, чувство коллективности, нравственное единение с другими людьми, духовная близость с ними (соборность), чувство собственного достоинства, честь, самоуважение и самоуничижение, духовное раболепство, холопство, гордость и смирение, масштаб дарований, вина, стыд, покаяние, смысл жизни (см.: Там же. С. 53).

<sup>7</sup> Так, Н.А.Бердяев различает три ступени духовности: духовность, ограниченную природой, духовность, ограниченную обществом, и чистую, освобожденную духовность. Первая ступень более свойственна язычеству, вторая — христианству, третья ступень — дело будущего (см.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 460). Здесь имеется вполне определенный и вполне определенно сформулированный принцип выделения форм духовности, но это исторические формы. Актуальный план анализа в работе Н.А.Бердяева отсутствует. Задача настоящей работы — рассмотреть формы духовности именно в логической, а не в исторической плоскости. Историческая эволюция духовности — отдельная большая проблема, которой мы здесь не имеем намерения касаться.

<sup>8</sup> Бахтин М.М. К философии поступка//Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985 гг. М.: Наука, 1986. С. 86.

<sup>9</sup> Там же. С. 91.

<sup>10</sup> Пастернак Б.Л. "Во всем мне хочется дойти..."//Пастернак Б.Л. Стихотворения и поэмы. М.: Худож. лит., 1988. С. 439—440.

<sup>11</sup> Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания С.Киркегора. М.: Искусство, 1970. С. 85.

<sup>12</sup> Существует классическая работа, раскрывающая игровую момент человеческой деятельности. Это книга Йохана Хейзинги "Homo Ludens. В тени завтрашнего дня" (М.: Издательская группа "Прогресс", 1992). К ней мы и отсылаем читателя, который заинтересуется данной проблемой.

<sup>13</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 124.

<sup>14</sup> Федотова В.Г. Духовность как фактор перестройки. С. 21.

- <sup>15</sup> Петерсоне Б. Этическая духовность/Человек и духовность. С. 111.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Хомяков А.С. Церковь одна. М., 1991. С. 9.
- <sup>18</sup> Булгаков С.Н. Православие. М.: Тетра-Тетра, 1991. С. 151.
- <sup>19</sup> Там же. С. 156.
- <sup>20</sup> Троицкий Е.С. Что такое русская соборность? М., 1993. С. 65.
- <sup>21</sup> См.: Кирсанова Е.С. Об источниках своеобразия русской культуры//Духовность и культура. Духовный потенциал русской культуры. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. С. 41—46; Копалов В.И. Русская философия о роли православия в развитии русской культуры//Там же. С. 30—40.
- <sup>22</sup> См.: Пивоваров Д.В. Религия: сущность и обновление//Филос. науки. 1992. № 2. С. 62—73.
- <sup>23</sup> Митрохин Л.Н. Философия религии. М.: Республика, 1993. С. 160.
- <sup>24</sup> Рацингер Й. Введение в христианство. Брюссель, 1980. С. 20.
- <sup>25</sup> Соловьев Э.Ю. Выступление в дискуссии "Умер ли марксизм?"//Вопр. философии. 1990. № 10. С. 26.
- <sup>26</sup> Хэтчер У.С. Понятие духовности. Киев: МП "Феникс", 1992. С. 8.
- <sup>27</sup> Доля В.Е. Иллюзия духовности. О превратном характере религиозного мировоззрения. Львов: Изд-во Львов. ун-та, 1985. 224 с.
- <sup>28</sup> Там же. С. 4.
- <sup>29</sup> Там же. С. 6.
- <sup>30</sup> Митрохин Л.Н. Выступление на заседании "круглого стола" "Культура, нравственность, религия"//Вопр. философии. 1989. № 11. С. 58.
- <sup>31</sup> Casteel H.C. Beyond Reasonable Doubt. Jorlin, Missouli, 1990. P. 50.
- <sup>32</sup> Ibid. P. 48.
- <sup>33</sup> См.: Русское православие. Вехи истории. М.: Политиздат, 1989. С. 337, 371—373.
- <sup>34</sup> Еатушенко Е.А. Поэта вне народа нет//Собр. соч.: В 3 т. М.: Худож. лит., 1984. Т. 3. С. 106—107.
- <sup>35</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 379.
- <sup>36</sup> См.: Василюк Ф.Е. Психология переживания: Анализ преодоления кризисных ситуаций. М.: Изд-во МГУ, 1984. 200 с.
- <sup>37</sup> См.: Федотова В.Г. Духовное и душевное.
- <sup>38</sup> Н.А.Бердяев употребляет понятие "лжедуховность". Оно используется им для характеристики послушания. Смысл такого подхода ясен: духовность рассматривается Бердяевым как сфера свободы, а послушание есть сознательный отказ от свободы, ведущий в конечном счете к рабству (см.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 446—447).
- <sup>39</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мирозерцания русской интеллигенции)//Соч. М.: Правда, 1990. С. 82.
- <sup>40</sup> См.: Там же. С. 84.
- <sup>41</sup> См.: Там же. С. 110.
- <sup>42</sup> Там же. С. 88.
- <sup>43</sup> Там же. С. 105.
- <sup>44</sup> Федотова В.Г. Духовность как фактор перестройки. С. 16.
- <sup>45</sup> Пушкин А.С. Евгений Онегин. Роман в стихах//Соч.: В 10 т. М.: Правда, 1981. Т. 4. С. 49—50.
- <sup>46</sup> Куз М. Духовность, смысл и политизм. С. 128.
- <sup>47</sup> См.: Ксенофонов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема. С. 41.

## ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНОСТИ КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА

### 1. Философско-социологические аспекты проблемы

#### *Реальна ли задача?*

Принципиальное значение для нашей концепции имеет положение о том, что духовность вызревает внутри человека. Человек сам выбирает свою жизненную позицию, сам формирует отношение к миру. Совершенно права В.Г.Федотова, когда она утверждает, что “духовность не может быть дана, приобретена “извне”, через просветительскую работу или просто “взята” из прошлого посредством копирования исторически пройденных смысловых ориентаций”<sup>1</sup>. Если мы всерьез принимаем тезис, что человек есть существо самодостаточное, если для нас это не пустая, ни к чему не обязывающая декларация, а выверенное убеждение, мы должны признать, что духовность не возникает как результат внешнего воздействия. Отрицать данное утверждение — значит исходить из социологизаторской либо из религиозной трактовки человека как существа, формируемого извне (социальной средой или высшей силой).

Если наши представления верны, если духовность действительно не детерминруется извне, а только *самодетерминируется*, реально ли ставить цель формирования духовности как задачу практическую? Быть может, надо согласиться с С.Л.Франком и другими мыслителями, утверждающими, что никакие общественные усовершенствования не нужны, что единственное достойное занятие для мыслящего и неравнодушного к делам мира человека, способного сострадать другим людям, — предаваться молитвенному экстазу в тишине храма или в монашеской келье, печалуясь о человеческом несовершенстве? Быть может, действительно нравственное самосовершенствование личности — наилучший или вообще единственно возможный путь формирования духовности?

Рискуя навлечь на себя обвинения в профанации проблемы, поставим простой вопрос: надо ли, чтобы в келье, где происходит таинство моления, было тепло? Если в ней + 12 °С, может ли глубоко верующий человек, презрев это обстоятельство, предаться молитве о спасении человечества? Скорее всего он вызовет сантехника и попросит промывать батарею центрального отопления. И лишь тогда, когда в келье станет теплее, наш принципиальный противник вмешательства во внешние формы жизнеустройства получит возможность спокойно отдаться молитве. Внешняя жизнь в виде деловитой фигуры сантехника вмешалась в течение духовной жизни верующего. И это вмешательство в данном случае оказалось полезным.

Фигура сантехника из того мира, в котором существуют повседневные заботы, где имеет место распределение прав и обязанностей, где платят (или не платят) деньги и объявляют благодарности и выговоры. Хорошо налаженное жилищно-коммунальное хозяйство существует не в безвоздушном пространстве, а в определенных экономических, социальных и политических условиях. Чтобы в квартире было тепло, чтобы из крана по моему желанию текла то горячая, то холодная вода, а настольная лампа опять-таки по моему желанию заливала своим светом белый лист бумаги, на котором я запечатлеваю свои самые сокровенные, самые заветные, самые любимые мысли, нужна слаженная работа огромного числа людей. Наладить такую работу не столь просто, а внести дезорганизацию, как показывает опыт последних лет, чрезвычайно легко. Потому-то получается, что такие, казалось бы, далекие от рядового гражданина вещи, как принципы организации экономической жизни, тарифы на железнодорожные перевозки, условия банковской деятельности и т.д. и т.п., затрагивают его прямо и непосредственно. “Трогает жизнь, везде достает”, — сетовал Илья Ильич Обломов. И это совершенная правда. От жизни невозможно спрятаться, следовательно, и не надо прятаться.

Сторонники ухода в храм и молельню не опускаются до размышлений о таких несущественных реалиях жизни, как, например, жилищная проблема. Располагает ли обитатель общежития возможностью для молитвенного уединения? А житель коммунальной квартиры? И если, оставаясь на почве действительности, наши вдохновенные певцы молитвенного уединения ответят отрицательно, они должны задать себе следующий вопрос: что надо сделать, чтобы исчезли общежития и коммуналки и все люди проживали в достойных человека условиях? Ответить на этот вопрос — значит отдать предпочтение той или иной социально-экономической системе, ибо совершенно ясно, что решение жилищной проблемы напрямую зависит от того, в чьих руках власть и собственность. В итоге уход от социально-экономических и политических реалий в храм и молельню становится декларацией. Эту идею невозможно последовательно провести, и никто из сторонников “ухода” реально не смог уйти.

Было бы крайне опрометчиво отрицать необходимость работы человека над собой, ибо только такая работа ведет к формированию духовности. Наша мысль состоит в том, что и в теории, и на практике нельзя абстрагироваться от внешних условий человеческого бытия.

Принципиальное значение для нашей позиции имеет идея свободы выбора. Внешняя реальность объективно содержит в себе возможности разного выбора, но этот выбор человек осуществляет сам. Предопределить выбор невозможно, он — прерогатива личности, проявление ее суверенности. Создать благоприятные условия для выбора реально — это задача из разряда поддающихся практическому решению.

Так, хорошо известно, что не существует жесткой зависимости между характером человека и условиями, в которых прошло его

детство. Во вполне благополучных семьях иногда формируются личности с криминальными наклонностями. Русская поговорка "в семье не без урода" точно фиксирует данную социологическую закономерность. Встречаются и обратные примеры, когда в крайне тяжелых условиях формируются социально активные и ответственные личности. Но в массе случаев наблюдается четко выраженная объективная тенденция: чем благоприятней условия, в которых происходит становление личности, тем выше вероятность того, что она интериоризирует социально позитивные ценности. Для вопроса, который нами обсуждается, данная закономерность имеет наиважнейшее значение. Мы не можем прямо повлиять на формирование духовной личности, но в состоянии оказать на данный процесс опосредованное влияние через создание благоприятных условий.

Условия, в которых протекает жизнедеятельность индивида, представляют собой некий континуум. Жилище, средства коммуникации, произведения искусства, предметы повседневного обихода — все это социальная среда, в которую человек погружен. Включив телевизор, он становится наблюдателем событий, происходящих за тысячи километров от его дома. Печать социальности несет на себе и природа, окружающая человека.

В континууме внешних условий, в которых пребывает индивид, можно выделить два измерения: вертикальное и горизонтальное. Иначе говоря, между внешними условиями бытия человека существуют отношения субординации и координации. Изучить все взаимосвязи между этими условиями — задача непомерной сложности. Поэтому волей-неволей приходится прибегнуть к упрощениям, выделить наиболее существенные уровни и аспекты внешней среды.

Ближайшее окружение человека входит в его внутренний мир непосредственно. Семья, в которой формируется личность, дом, где человек живет, школа, где он учится, — все эти факторы внешней среды воспринимаются как живая и конкретная реальность. Но близкая, "малая" реальность в значительной степени зависит от того, что происходит в дальнем, "большом" мире. В сущности, малый мир есть часть большого, они нераздельны. Когда в обществе, где за десятилетия существования социализма привыкли к всеобщей занятости, глава семейства лишается работы, это не может не отразиться на нравственно-психологической атмосфере в семье самым пагубным образом. Если многоквартирный дом, в котором проживает человек, из-за экономических трудностей десять лет подряд не ремонтируется, подъезды завалены мусором, двери разбиты, стены исписаны непотребными словами, это тоже откладывает свой след в человеческом сознании. Издерганные, утомленные учителя, вынужденные трудиться на полторы-две ставки, чтобы заработать на полуняшенское существование, создают не самую благоприятную атмосферу для формирования духовной личности. А почему школьным учителям приходится гнаться

за часами? Ответ очевиден: таково прямое следствие проводимых в стране экономических реформ. Конечно, и в былые времена школьные учителя не роскошествовали, но все же, все же, все же...

Итак, логика жизни приводит нас к необходимости анализа проблемы на макроуровне. Нужно ответить на главные вопросы: что с нашим обществом случилось? Где, в какой точке исторического развития мы находимся? Куда движемся? Ответив на них, мы получаем возможность дать ответ и на другие вопросы, в частности, на весьма актуальный в российских условиях вопрос о тенденциях развития культурной среды в аспекте "столица — провинция". Безусловно, анализ факторов, влияющих на формирование духовной личности, не может обойти вниманием и проблемы развития системы образования.

Не стоит питать иллюзии относительно практической значимости философских исследований. Даже в том случае, если философ доводит общие положения до уровня конкретных практических рекомендаций, нет никакой гарантии, что они будут востребованы обществом. Так не лучше ли ограничиться эзотерическим миром высоких абстракций? Пусть посвященные спорят об оттенках дефиниций, а практические работники занимаются своим делом. Разделить такой подход означало бы добровольно согласиться на ограничение свободы исследований. Любое обоснованное суждение имеет право быть услышанным. Принесет ли оно пользу — это уже другой вопрос. Но нельзя ко всему подходить с точки зрения пользы. Польза — хорошо, но есть вещи поважнее пользы.

### *Куда идет Россия?*

Куда идет Россия? Этот вопрос, без сомнения, самый главный<sup>2</sup>. Именно по ответу на него сейчас проходит водораздел между отечественными философско-теоретическими построениями, именно он разводит людей по разные стороны идейных и политических баррикад.

В сущности, вопрос сейчас стоит так: приобрела ли Россия некоторую устойчивую траекторию движения в результате произошедших в стране в последнее десятилетие драматических перемен или она пребывает в "точке бифуркации", когда существует несколько альтернативных возможностей. В последнем случае система нестабильна, и переход ее в какое-то качественно иное состояние зависит от стечения обстоятельств.

Существует два основных подхода к решению данного вопроса. Первый состоит в утверждении, что основные изменения в России уже произошли, характер нового этапа в целом принципиально определен и дальнейшее развитие неизбежно будет протекать как эволюция в рамках вчерне сформировавшейся системы. Это утверждение равносильно тезису, что кризис российского общества уже позади. Такова в целом позиция радикальных демократов. Она довольно явственно была



заявлена на дискуссии "Демократия в России: самокритика и перспективы"<sup>3</sup>. Наименьшую степень самокритичности продемонстрировала Е.Г.Боннэр; в своем выступлении она подчеркнула, что общество в нашей стране стало другим. Оно "потеряло страх", пресса обрела свободу, "в этом году в Москве заказов на ремонт квартир больше, чем за все предыдущие десятилетия", и вообще "разговор об экономическом спаде идет на уровне абсолютно неправильной статистики", ведь "сегодня в нашей стране, как в Америке, пенсию получают все", "мы живем в новой стране", "мы должны воспользоваться этой новой атмосферой свободы, чтобы суметь ее направить в либеральное русло"<sup>4</sup>. Несколько менее оптимистичен Г.Э.Бурбулис. Он исходит из того, что завершен "первый этап российской демократизации". Надо критически оценить его итоги, "вернуть доверие масс", в целом же "в стране достаточно условий для обеспечения стабильности и на этой основе сохранения реформаторского курса"<sup>5</sup>. Е.Т.Гайдар даже намечает конкретные сроки завершения реформ: "Нам (т.е. радикальным демократам. — Р.Л.) нужно за полтора-два года построить систему, базирующуюся на принципе святости, незыблемости частной собственности. Это разрешимая задача. Мы радикально должны поменять всю систему социальной структуры общества (система социальной структуры — не правда ли, изычно сказано? — Р.Л.). Это неизбежно"<sup>6</sup>.

Г.Э.Бурбулис в своем выступлении на дискуссии с олимпийским спокойствием изрек: "Несовпадение объективных результатов с идеальными целями демдвижения является абсолютно естественным"<sup>7</sup>. Другие участники демдвижения смотрели на это несовпадение не столь философски-отстраненно. Например, Г.Г.Водолазов называет сложившийся в России строй номенклатурной демократией. Это "не шаг вперед на длительном пути перехода от тоталитаризма к подлинной демократии, а знак победы номенклатуры (старой и новой) над демократическим движением"<sup>8</sup>. Ю.Г.Буртин характеризует новый строй как "псевдокапитализм, результат ограниченных, половинчатых реформ, проведенных за счет народа в пользу обновленной и "демократизировавшейся" комноменклатуры"<sup>9</sup>. С Г.Водолазовым и Ю.Буртиным в принципе согласен Ю.Афанасьев.

Вопрос о том, в какой точке исторического развития пребывает в настоящий момент Россия и каковы перспективы ее дальнейшего развития, стал предметом дискуссии на страницах журнала "Вопросы философии"<sup>10</sup>. Главный доклад был сделан А.С.Панариным, который высказал убеждение, что в России построен "номенклатурный капитализм", желательнее же, чтобы этот уродливый капитализм был вытеснен "народным капитализмом"<sup>11</sup>. Г.Г.Дилигенский предпочитает говорить не о номенклатурном, а о "государственно-корпоративном" капитализме, который, на его взгляд, "стадиально закономерен". Выбор, который стоит перед Россией, это выбор между "относительно либеральным и жестким этатистским курсом". В принципе разделяя мнение А.С.Па-

нарина о том, что у нас построен “номенклатурный капитализм”, Г.Г.Дилигенский отказывается усматривать позитивную альтернативу последнему в “народном капитализме”. “Народный капитализм сможет только развязать стихию, но обеспечить выход из кризиса он не в состоянии”<sup>12</sup>. И.К.Пантин видит цель развития не в достижении рынка, а в “создании современного общества и современной экономики”<sup>13</sup>.

Участники дискуссии в журнале “Вопросы философии” ни словом не обмолвились о социалистической альтернативе, что не свидетельствует о наличии у них хороших прогностических способностей. Прошло не более полутора лет с момента дискуссии, и левые силы на парламентских выборах добились внушительного успеха. А еще через полгода на президентских выборах, несмотря на беспрецедентный идеологический и психологический прессинг против народно-патриотической оппозиции, ее кандидат получил поддержку 40 % избирателей. Данные факты говорят о том, что в российском обществе существуют мощные левоконсервативные настроения, и это служит объективной основой социалистической альтернативы<sup>14</sup>.

Суждения типа “есть кризис — нет кризиса” носят оценочный характер. Обратимся к фактам. В наиболее полном и комплексном виде итоги “демократических реформ” представлены в книге “Россия перед выбором”<sup>15</sup>. Вот некоторые цифры. Валовой внутренний продукт России, выраженный в долларах США, снизился за 1990—1993 гг. с 1268 до 868 млрд долл.<sup>16</sup> Российская промышленность сократила выпуск продукции почти на 60 % (пищевая и легкая — соответственно на 70 и 80 %), сельское хозяйство — на треть, строительство — на две трети. Розничные цены возросли в 5500 раз при росте заработной платы в 1200 раз. Три четверти населения живет в бедности, а у 55 млн граждан на питание уходит 95 % доходов. Вместе с тем появилось около 2 млн богатых и очень богатых людей<sup>17</sup>. Проедаются основные фонды. Их износ на конец 1994 г. составил 56 %. Резко углубляется инвестиционный кризис. Ежегодный объем капиталовложений за 1990—1993 гг. сократился (в сопоставимых ценах) в 2,2 раза. При этом капиталовложения в объекты производственного назначения сократились в 2,7 раза. За тот же период ввод в действие основных фондов (т.е. реальный результат капиталовложений, сделанных в предшествующие годы) уменьшился в 3,6 раза<sup>18</sup>. С 1991 по 1994 г. в сельском хозяйстве фондовооруженность снизилась на 36 %, а производительность труда — на 20 %. Идет сокращение производства сельскохозяйственной продукции. В 1993 г. по импорту получена пятая часть продовольственных товаров<sup>19</sup>.

Не радуют и демографические показатели. Общее число родившихся с 1989 тыс. чел. в 1990 г. сократилось до 1379 тыс. чел. в 1993 г. Коэффициент рождаемости упал с 13,4 в 1990 г. до 9,4 в 1994 г. Коэффициент смертности возрос соответственно с 11,2 до 15,6.

Начиная с 1992 г. в России наблюдается естественная убыль населения. В 1992 г. она составила 220 тыс. чел., в 1993 — 750 тыс., в 1994 — 920 тыс. чел. Средняя продолжительность жизни у мужчин упала с 63 лет в 1991 г. до 59 лет в 1993 г., а у женщин — с 74 лет до 72 лет<sup>20</sup>. На конец декабря 1994 г., по оценке Госкомстата, общая численность лиц, не имевших работы и активно ее искавших, а также работающих в режиме неполной занятости составляла 10,2 млн чел., или 13 % активного населения страны. Покупательная способность 1 тыс. руб. в марте 1995 г. равнялась 36 коп. декабря 1990 г.<sup>21</sup> Средняя пенсия в мае 1995 г. соответствовала 20 советским рублям. (Как тут не вспомнить Е.Г.Боннэр, которая как свидетельство ужасающего положения советских пенсионеров приводила тот факт, что в сельской местности многие получали 23—28 руб. пенсии. Но ведь это была самая низкая пенсия!) Среднемесячная заработная плата в декабре 1991 г. составляла 728 % к прожиточному минимуму, в декабре 1994 г. — 338 %<sup>22</sup>. В СССР до начала перестройки децильный коэффициент (соотношение доходов 10 % наиболее богатых членов общества к 10 % наиболее бедных) составлял 4 : 1. На конец декабря 1994 г. он был, по официальным данным, 15 : 1<sup>23</sup>. Перед Россией впервые за последние десятилетия встала не только проблема материального расслоения населения, но и проблема массовой бедности<sup>24</sup>. Потребление мяса и мясопродуктов с 1993 по 1995 г. снизилось с 63 до 54 кг на душу населения, молока и молокопродуктов — с 347 до 294 кг, овощей и бахчевых культур — с 86 до 71 кг. Зато потребление картофеля возросло со 120 до 127 кг. Происходит неуклонное падение объемов строительства новых школьных зданий. Резко снизилось число посещений музеев. Уменьшились тиражи газет и в особенности журналов. Существенно возрос уровень преступности и ухудшилась ее структура<sup>25</sup>.

У данных, которые приводятся в книге “Россия перед выбором”, есть один изъян: они не самые свежие. Этот недостаток компенсируется их комплексным характером. Книга дает как бы мгновенный срез российского общества. Более свежие данные вряд ли вселят в нас оптимизм. Тенденции, которые вполне определились в первые годы реформ, сохранились, а кое в чем и существенно углубились.

Вся совокупность фактических данных не оставляет ни малейшего сомнения: Россия переживает глубочайший системный кризис. О том, что именно таким будет результат “реформ”, предупреждали наиболее дальновидные теоретики, в частности С.Г.Кара-Мурза и А.А.Зиновьев. С.Г.Кара-Мурза видит смысл происходящих в стране перемен в том, что осуществляется слом российской цивилизации, сокращение ее духовных опор<sup>26</sup>. В основе проекта, реализуемого в нашей стране, лежит представление о том, что российская цивилизация — это цивилизация неправильная, тупиковая, что ее надо разрушить в кратчайшие сроки, дабы построить “нормальное” общество, т.е. общество западного типа. Ответственность за эксперимент над народом

С.Г.Кара-Мурза возлагает на либеральную интеллигенцию<sup>27</sup>. Вот интеллигентские мифологемы в изложении С.Г.Кара-Мурзы: 1) цель революции — дать свободу советскому человеку и установить демократический строй; 2) революция направлена на разрушение коммунистической системы и возрождение России; 3) революция призвана построить в России правовое государство; 4) революция означает переход к более высоким интеллектуальным стандартам общественной жизни; 5) революция имеет целью создать взамен порочной плановой системы эффективную экономику. Все эти мифологемы С.Г.Кара-Мурза подвергает критическому разбору и обосновывает тезис об их полной несостоятельности<sup>28</sup>.

Близкой к С.Г.Кара-Мурзе точки зрения придерживается А.А.Зиновьев. Разница заключается, пожалуй, в том, что С.Г.Кара-Мурза подходит к анализу российского общества с позиций культурологических, а А.А.Зиновьев выступает как сторонник системного подхода к анализу социальных явлений. О прогностическом потенциале концепции А.А.Зиновьева красноречиво говорит следующий факт: в 1990 году, когда все поголовно пребывали в эйфории от перестройки, названный автор опубликовал книгу “Катастрофка”, в которой предсказал полный крах горбачевского эксперимента. Свои идеи А.А.Зиновьев изложил в ряде книг<sup>29</sup>. Суть его концепции сводится, коротко говоря, к следующему. “В жизни всякого человеческого объединения, живущего как более или менее автономное целое в течение длительного исторического времени, можно заметить два аспекта — деловой и коммунальный. В первом аспекте люди занимаются общественно полезным делом, и прежде всего — производством материальных благ. Во втором аспекте люди совершают поступки и вступают во взаимные отношения в зависимости от самого факта, что их много и что они вынуждены жить совместно из поколения в поколение”<sup>30</sup>.

Общество, которое возникло в России, А.А.Зиновьев определяет как коммунистическое. Оно сформировалось из того человеческого материала, который был в России к моменту революции 1917 года. “Коммунизм есть разрастание коммунальности. Но это — лишь одна сторона дела. Другая заключается в том, что коммунизм возник как организация сферы коммунальности в масштабах целого общества, как обуздание стихии коммунальности, упорядочивание ее и управление ею”<sup>31</sup>. И далее самое важное: “Вырастая из коммунальности и являясь ее развитием, коммунизм одновременно сложился как феномен антикоммунальности, как сдерживание и ограничение коммунальности, — как форма и средство самоорганизации коммунальности. Так что в результате разрушения коммунальности на ее месте не могут автоматически возникнуть явления западной демократии и рыночной экономики. Рухнут лишь ограничения на коммунальность и организующие ее средства, в результате чего наступит прежде всего буйство ее негативных проявлений и свобода для ее преступного аспекта”<sup>32</sup>. Разрушение

“русского коммунизма” произошло не само по себе, а в результате тщательно спланированной и осуществлявшейся в течение нескольких десятилетий холодной войны, в которой были задействованы огромные силы. Главным оружием против “русского коммунизма” была “бомба западнизации”<sup>33</sup>. “На месте разрушенного строя возник не новый социально-политический строй в строгом смысле слова, не новый тип общественного организма, а хаотическая и эклектическая попытка организации продуктов распада в некое подобие целостного общества. Так что в применении к России нужно не понятие типа общественного строя, а понятие типа уродства такового”<sup>34</sup>. И это состояние в России имеет шансы стать устойчивым и привычным”<sup>35</sup>.

С.Г.Кара-Мурза и А.А.Зиновьев исходят из идеи, что Россия представляла собой определенную органическую целостность. “Реформы” сокрушили эту целостность. Продолжение “демократических реформ” не сулит России ничего хорошего — необходим новый путь, не прерывающий историческую традицию России, а развивающий ее. Такая позиция лежит в основе программы Всероссийского государственно-патриотического объединения “Духовное наследие”, возглавляемого А.И.Подберезкиным. “Очевидно, — пишет А.И.Подберезкин, — что возврата к старому нет. Старое государство умерло, и мечтать о его возрождении, его реставрации могут только люди, абсолютно лишенные чувства реальности. Их верность идеологии заслуживает уважения, но она не дает шанса для развития будущей страны, формирования нового мировоззрения.

Также — и это наконец стало ясно всем — не дает такого шанса и механическое перенесение западноевропейской (американской) либеральной идеологии. Русский все равно останется русским, даже если он купит себе дом в Лондоне. Тем более если он никогда не переставал жить в Тамбове. Мировоззрение — не морковка, которую можно выдернуть и посадить на чужую грядку, да и та не факт, что приживется”<sup>36</sup>. С ним солидарен Г.А.Зюганов. Суть его концепции выражена в следующих словах: “Будущее можно строить только на прочном фундаменте проверенной временем традиции, отчетливо сознавая особенности своего исторического пути, своей судьбы, характер встающих проблем, принципы и цели, которые должны лечь в основу перспективной модели развития”<sup>37</sup>.

Идея опереться на историческую традицию представляется в современных условиях весьма привлекательной. Попытка реализовать либеральную модель в нашей стране, да еще в кратчайшие сроки, привела, как показывают многочисленные факты, к катастрофическим последствиям. Это свидетельствует об утопичности самого либерального проекта. Как утопию расценивает данный проект вполне прозападно настроенный В.Г.Согрин. (Именно поэтому его мнение представляется особенно ценным.) Он пишет о том, что причина резкого разрыва между идеологическими обещаниями и практическими результатами

реформ состоит в “утопическом отрыве радикальных обещаний, ожиданий, программ 1989—1991 годов от реальных экономических, социокультурных и политических возможностей российского общества”<sup>38</sup>. В сущности, В.Г.Согрин признает необходимость принимать во внимание возможности общества, а это означает, что он согласен с идеей учета исторической традиции. Ведь характер возможностей общества и их спектр определяются традициями, менталитетом народа.

Либеральная модель при всей ее утопичности имеет реальный шанс закрепиться надолго. На наш взгляд, правы те авторы, которые считают, что присоединение России к клубу развитых стран в качестве равноправного члена невозможно. Для этого наша страна не располагает необходимыми характеристиками. Да и надежды на то, что Запад мечтает видеть Россию в этом клубе, были бы непростительной наивностью. Продолжение курса либеральных рыночных реформ может привести только к формированию в России модели зависимого, колониального капитализма, вроде того, что существует в Латинской Америке. В таком случае ни о каком обширном среднем классе, который должен стать основой стабильности общества, говорить не приходится. Резкая социальная поляризация — вот фундаментальная черта такого капитализма. Небольшой слой богатых людей и массовая бедность и нищета — такова социальная структура, которая складывается в России и которая может просуществовать в ней еще многие десятилетия.

Что это означает с точки зрения перспектив формирования духовности в обществе?

Социально поляризованное общество есть крайне несправедливое общество. Ресурс свободы поделен в нем таким образом, что небольшая часть населения получает доступ к материальным и духовным ценностям, а другая — от них отрезана навеки. Жизнь основной массы населения в таком обществе проходит в борьбе за элементарное физическое выживание. Иначе говоря, такое общество создает мощные факторы, способствующие самозамыканию личности в сфере сугубо частных, мелких, сиюминутных интересов. А это, как было показано выше, есть бездуховность в ее пассивном варианте. Тяжелая повседневная борьба с нуждой жестче всяких идеологических запретов и цензурных ограничений отсекает человека от забот и проблем мира, не дает возможности развиваться его интеллектуальным качествам, примитивизирует его моральные представления.

Резкий контраст между роскошью одних и нищетой других ведет к разжиганию у обделенных самых низменных инстинктов: зависти, агрессивности, слепой ярости. Оттого-то в таком обществе уровень преступности значительно выше, чем в обществе с более или менее “спокойной” социальной структурой. Следовательно, “зависимый” капитализм способен спровоцировать существенный рост бездуховности активного типа, сочетающейся с социально неприемлемым поведением.

Хотя развитие России идет в направлении капитализма зависимого типа, но это вовсе не означает, что она к нему обязательно придет. В истории нет никакой предопределенности, и в каждый данный момент борются различные тенденции. Этот тезис верен в отношении даже вполне определившихся, стабильных социальных систем. Тем более он верен тогда, когда речь идет о системах, переживающих глубокий кризис. Альтернатива капитализму зависимого типа — новая модель социализма, предполагающая рациональное использование позитивных достижений как западной цивилизации, так и восточных стран, добившихся немалых успехов в области экономики, техники, в решении социальных проблем. Реализация этой модели требует уяснения того, в чем состоит специфика общества, где ее предстоит воплотить.

### *О специфике российского общества*

Исторически произошло так, что Россия пытается понять себя, глядя в зеркало Запада. Начало этому процессу положил более полутора веков тому назад П.Я. Чаадаев. Возникло противостояние славянофилов и западников, которое, претерпев различные метаморфозы, не исчерпало себя и поныне. Сам по себе факт, что это противостояние прошло через столь длительный период российской истории и сохранило свою актуальность и по сию пору, свидетельствует о наличии глубоких объективных оснований для существования каждого из противоборствующих направлений русской общественной мысли. В самом деле, никому не придет в голову обсуждать вопрос о том, является ли Франция частью Запада. Вопрос, принадлежит ли Китай к западной цивилизации, никто не задает и не собирается задавать по причине полного отсутствия предмета для дискуссии. То, что Франция — Запад, а Китай — страна не западная ни в каком смысле, факт несомненный и непреложный. Другое дело — Россия. Какими-то чертами, гранями она схожа с Францией, что подтверждается глубоким тяготением друг к другу французской и русской литератур. С другой стороны, в ней есть кое-что и от Китая, например, патерналистская политическая культура. (Ведь невозможно оспорить, что Мао Цзэдун — китайский вариант Сталина, как и то, что маоизм — китайская версия сталинизма.)

Суммируя точки зрения по вопросу о специфике российского общества, мы получаем следующие позиции. (Подчеркнем, что внутри каждой из этих позиций существуют различные версии.)

1. "Умом Россию не понять".
2. Россия — страна неопределившаяся.
3. Россия — западная страна, отставшая в своем развитии от наиболее передовых стран.
4. Россия — особая цивилизация.

Тезис Ф.И.Тютчева — поэтическое преувеличение, и рассматривать его следует именно в качестве такового. Познание специфики России — задача трудная, но не безнадежная.

Из современных авторов, придерживающихся второй позиции, можно назвать А.С.Панарина. Он утверждает, что “положение России не является жестко закрепленным на оси “Восток — Запад” (как, впрочем, и на новой оси “Север — Юг”). В каждый кризисный период своей истории Россия смещается вдоль оси то влево, в сторону Запада, то вправо, в сторону Востока”<sup>39</sup>.

Сторонники третьей позиции акцентируют внимание на том, что объединяет нашу страну (эту страну, как они любят выражаться) с Францией, и потому объявляют ее отставшим в своем развитии Западом. Так, в упоминавшейся уже дискуссии в журнале “Вопросы философии” Г.Г.Дилигенский заявил следующее: “Расселяясь по необъятным просторам Сибири, русские не перестали быть теми, кем они были генетически — восточноевропейцами — представителями одной из ветвей европейской христианской цивилизации”<sup>40</sup>. Далее он констатирует: “Своеобразие российского общества состоит в том, что это не традиционное общество, а общество без традиций”<sup>41</sup>.

Приверженцы взгляда, что Россия — особая цивилизация, по-разному представляют себе, в чем заключается ее специфика. Так, современный представитель славянофильской струи в отечественной философии Е.С.Троицкий настаивает на том, что коренным преимуществом российской цивилизации является соборность. Вот его высказывание на сей счет: “Внимательное изучение русской цивилизации показывает, что она обладает существенными преимуществами как над западной, так и над восточной цивилизациями. И эти преимущества глубоко и отчетливо выражены в соборности”<sup>42</sup>. Другая позиция представлена течением евразийства<sup>43</sup>. Третья трактовка идеи о России как особой цивилизации, особом типе жизнеустройства, специфическом социальном организме развивается в работах С.Г.Кара-Мурзы. Он видит специфику российского общества в том, что в нем утвердилась (точнее сказать, не была уничтожена Реформацией) этика религиозного братства. Люди связаны в такой цивилизации узами первичной солидарности, а не рыночными отношениями. Россия, по его представлениям, — общество традиционное. В нем господствует “метафора семьи”, а не “метафора рынка”. Позицию С.Г.Кара-Мурзы лучше всего можно было бы, пожалуй, обозначить понятием “неопочвенничество”.

Аксиологически (но не методологически) почвенничеству противостоит гиперкритическая по отношению к российскому обществу позиция. Ее сторонники видят в России особую цивилизацию, но только “неправильную”, “уродливую”, с целым букетом пороков и недостатков. Российское общество, как нас пытаются уверить, сочетает в себе деспотизм верхов с рабской покорностью низов<sup>44</sup>. Для русской истории (а следовательно, и русского национального характера) типичны



вспышки слепой немотивированной ярости. В России не ценили свободу и не уважали собственность. Одним из современных авторов, выносящих столь суровый приговор российскому обществу, является В.К.Кантор. Ссылаясь на авторитет П.Я.Чаадаева, он пишет, что “вольность/произвол противопоставлены в русской ментальности понятию свободы, имеющей ограничение в свободе другого человека”<sup>45</sup>. Подобными суждениями, больше напоминающими инвективы, как прежде славословиями в адрес “развитого социализма”, полны статьи в современных научных журналах, но стоит ли множить иллюстрации?

Научный подход состоит в стремлении понять специфику социальной системы как организма, сформировавшегося в определенных социальных условиях.

При анализе социальных процессов неправомерно абстрагироваться от природно-климатических факторов. Не будем забывать о том, что Западная Европа обогревается гигантской печкой Гольфстрима, а Россия — страна с суровым климатом. На эту сторону вопроса обратил внимание Л.Милов. “Важнейшей особенностью сельского хозяйства большей части Российского государства, — пишет названный автор, — был необычайно короткий для земледельческих обществ рабочий сезон. Он длился с половины апреля до половины сентября (а по новому стилю с начала мая до начала октября), не отличаясь сколько-нибудь солидной суммой накопленных температур. В то же время на западе Европы на полях не работали лишь декабрь и январь. Остальное же время года позволяло проводить самые различные работы. Столь большая разница в производственных условиях и открывающихся для человека возможностях радикальным образом влияла на экономическое, политическое, культурное развитие запада и востока Европы. Причем эти различия носят основополагающий характер”<sup>46</sup>.

Суровость природных условий не позволяла русскому крестьянину выжить в одиночку. Выживание могло быть обеспечено только кооперацией усилий в рамках общины. Сельская община явилась ответом русского общества на вызов природы, формой приспособления к экстремальным условиям. Скучная земля (в сочетании с неблагоприятным климатом) не в состоянии была обеспечить выживание значительных масс людей, поэтому рано или поздно должно было возникнуть аграрное перенаселение. Выход был найден в переселении “лишних” людей на восток, в Сибирь, где находились огромные, практически не занятые территории<sup>47</sup>. Как убедительно показывает Л.Милов, в конкретных условиях России невозможно было воспроизвести тот тип государственности, который характерен для Западной Европы. Российское государство вынуждено было брать на себя функции, которые на Западе с успехом выполняло гражданское общество. “Российское государство принимало активнейшее участие в развитии экономики, создавая и поддерживая любой ценой, что недоступно частным лицам, целые отрасли хозяйства, не говоря уже о функциях создания так называемых всеобщих условий производства”<sup>48</sup>.

Отсюда вытекает, что державность и патернализм были объективно обусловленными элементами политической культуры российского общества. Суровость природных условий побуждала сельскую общину активно перераспределять скудный прибавочный продукт в пользу беднейших семей, дабы не допустить массовой пауперизации, губительной для общины в целом. Отсюда — тяга к уравнительности и отношению к справедливости (а не к свободе) как к главной жизненной ценности. Этим же объясняется и неразвитость института частной собственности в нашей стране. Община явилась тем социальным институтом, который образовал фундамент русской жизни. Она стала микрокосмом российской цивилизации. Отсюда вытекают такие особенности последней, как этатизм в сочетании с предпочтением моральных регуляторов формально-юридическим.

Можно, конечно, объяснить специфику российской цивилизации другими факторами: принятием православия, а не католицизма, к примеру; особенностями “русской души” или, как это делает И.Соловьев, апеллировать к свойственному русским “государственному инстинкту”<sup>49</sup>. Но в таком случае возникают закономерные вопросы: почему принятие православия в других странах не привело к таким же результатам? Почему русские имеют именно такую душу, а не какую-то другую? По какой причине русский народ наделен государственным инстинктом, а другие обделены им? На эти вопросы нет ответа (если не считать, конечно, ответом отсылку к потусторонним факторам). Концепция Л.Милова лишена подобного изъяна. Она позволяет стройным и непротиворечивым образом объяснить многие фундаментальные особенности российской цивилизации, основываясь исключительно на объективных факторах.

Российская цивилизация хранит память о главных событиях русской истории: в ней запечатлены и века национального унижения в период татаро-монгольского ига, и кровавая вакханалия опричнины, и торжество победы в Отечественной войне 1812 года, и ужас гражданской войны, и героические 1418 дней борьбы с немецким фашизмом. Такая история не могла не привести к формированию подспудного убеждения в том, что Россия — великая (не только по территории, но и по роли в мировой истории) страна.

Общим местом рассуждений о специфике российской цивилизации является тезис о якобы присущем русским мессианском комплексе, причем в его подтверждение обычно приводится концепция “Москва — третий Рим”, которая была сформулирована в начале XVI века псковским монахом Филофеем. Этот тезис, идущий от Н.А.Бердяева, весьма спорен<sup>50</sup>. Но не будем забывать о том, что Киевская Русь своим стойким сопротивлением в XIII веке отбила у татаро-монгол охоту продолжать экспансию на запад и тем самым спасла европейскую цивилизацию. Россия освободила болгар от многовекового турецкого ига; Кавказ был ареной нескончаемых кровавых конфликтов, пока там

не утвердилась Россия. Советский Союз (исторический наследник Российской империи) внес решающий вклад в освобождение человечества от немецкого фашизма. Каково должно быть сознание народа, за плечами которого такая история? Россия — один из субъектов мировой истории, сыгравших в ней значительную позитивную роль. Осознание этой роли, законная гордость этой ролью и именуются приверженцами либерализма мессианским комплексом.

Как было подчеркнуто нами выше, задача формирования духовности сводится к созданию благоприятных условий для выработки личностью соответствующей жизненной позиции. Но надо отдавать себе отчет в том, что условия, благоприятные для француза, не обязательно являются таковыми для русского. Задача состоит в создании такой системы, которая предоставляла бы широкие возможности духовного саморазвития для россиян в целом и для каждого гражданина нашей страны в отдельности. Понятно, что идеала достигнуть не удастся, идеал вообще не реализуем в этом мире. Но добиться существенного изменения ситуации к лучшему — вполне посильная задача.

По нашему мнению, созидание лучшего будущего невозможно без восстановления в правах такой базовой ценности, как патриотизм. Одно дело — критика и самокритика и совсем другое — национальный мазохизм. Вся история нашего общества должна рассматриваться как история, достойная внимания и уважения. Понятие “провал” вообще неприменимо к историческому процессу, и история Отечества в этом смысле не является исключением. Не был провалом и советский период истории России. В обществе, где не культивируется гордость за Родину, за ее историю (в проявлениях как героических, так и трагических), условия для формирования человека распрявленного весьма неблагоприятны. Российский патриотизм неотделим от образа Великой России, от “державного нерва”. Разумеется, подлинный патриотизм не имеет ничего общего с национальной спесью, с прославлением архаичных сторон жизни общества. Подлинный патриотизм — это просвещенный патриотизм<sup>51</sup>.

Одна из существенных причин неудачи либерального проекта в России — игнорирование такой фундаментальной ценности, как социальная справедливость. Справедливость — категория не специфически российская, а общечеловеческая. В условиях нашего общества справедливость включает в себе значительный потенциал эгалитаризма. Социалистический проект, отвечающий современным мировым и российским реалиям, не может быть ориентирован на потребительство. Лучшее (в сравнении с настоящим) общество — это такое общество, в котором потребление не является смыслом жизни основной массы людей. Основываясь на передовых технологиях, можно обеспечить достойный уровень жизни большинству населения, но этот уровень все равно будет существенно ниже, чем у “золотого миллиарда”. Перед

обществом стоит труднейшая задача — преодолеть искус равнения на Запад, утвердить систему ценностей, в которой материальному достатку отводится второстепенная роль. От решения этой задачи зависит будущее России и — без преувеличения — всего человечества. Потребительски-гедонистическая ориентация, которая привела западное общество к современным успехам, в исторической перспективе опасна и даже самоубийственна, ибо жажда потребления неутолима, а ресурсы планеты имеют предел. Человечеству, если оно желает выжить, придется осваивать стратегию самоограничения, непотребительский тип жизнедеятельности. И если России удастся освоить этот тип жизнедеятельности, то она явит миру успешно работающий образец общества будущего.

Особо следует сказать о такой важнейшей ценности, как свобода. Успешный в прошлое “реальный социализм” создавал более или менее комфортные условия для основной массы населения страны. Конечно, на фоне Швеции или Кувейта уровень жизни советских людей был просто нищенским, но все познается в сравнении. Опыт “демократических реформ” показал, что благосостояние большинства народа во времена “тоталитаризма” было вполне приличным. Оно обеспечивало исходный, базовый уровень свободы — свободу от материальной нужды и голода. Система социальных гарантий давала возможность получения образования, являлась источником стабильности и уверенности в завтрашнем дне. Такой социально-психологический фон благоприятствовал творческому самораскрытию личности, и общепризнанные успехи нашей страны в науке, технике, культуре и спорте были тому наглядным подтверждением.

Все это не означает, что советские люди жили в земном раю, который был внезапно потерян в результате “демократических реформ”. Нет, советское общество было живым организмом с присущими любому организму недостатками. Но это были действительно недостатки, а не фундаментальные пороки, как нам в ниспровергательском запале твердили (и продолжают твердить) многие идеологически и политически ангажированные интеллектуалы<sup>52</sup>. Эти недостатки можно и нужно было смягчать эволюционным путем, вместо этого в стране был осуществлен разрушительный переворот. Теперь придется долгим и упорным трудом восстанавливать то, что было столь неосмотрительно разрушено.

Свобода самореализации предполагает возможность выбора из нескольких конкурирующих идейных систем. Эта свобода в условиях “реального социализма” с его жестким государственным регулированием идеологических процессов не обеспечивалась. Значит ли это, что принуждение в сфере идеологии — родовая черта социализма? На наш взгляд, неправомерно распространять характеристики общества, сформировавшегося во вполне конкретных исторических условиях, общества, против которого велась широкомасштабная война, на все общест-

венные системы сходного типа. В сущности, в советское время допускалась в известных пределах свобода для идеологии, весьма отличной от официально-государственной. Такой разрешенной, хоть и не одобряемой официально, идейной системой была религия. Следовательно, уже в советские времена на государственном уровне существовало понимание необходимости учета реалий жизни, осознание того, что в идеологической сфере нужно проявлять известную терпимость. Иллюзией было бы думать, что существуют общественные системы без идеологического контроля со стороны государства. В условиях западной демократии, где нет официальной цензуры, действует цензура рынка. А экономические отношения регулируются (причем в возрастающей степени) государством. Государство никогда не стояло, не стоит и не может стоять в стороне от идеологических процессов. Вопрос заключается лишь в том, какие технологии воздействия на эти процессы используются — гибкие, завуалированные или жесткие, открытые.

При “реальном социализме” не издавались труды Бердяева, но зато родственники, проживающие за тысячи километров друг от друга, имели возможность ежегодно, а то и по несколько раз в год ездить друг к другу в гости. Теперь книги Бердяева свободно лежат на прилавках, но близкие люди отрезаны друг от друга ценами на транспортные услуги. Труды Бердяева в нашей стране способны прочитать и понять лишь несколько десятков тысяч человек. От космических цен на авиабилеты страдают десятки миллионов. Выходит, что свобода нескольких десятков тысяч читать Бердяева куплена ценой утраты свободы общения десятков миллионов людей.

Существует ли возможность совместить “оба удовольствия” — чтение Бердяева и дешевые тарифы на услуги транспорта? На наш взгляд, такая возможность имеется. Цель обеспечения нормальной жизнедеятельности людей не противоречит цели создания условий для реального выбора идеологических предпочтений. Обществу предстоит найти меру сочетания обеих целей. Конкретные контуры решения этой проблемы могут быть найдены только на практике.

### *Столица и провинция*

Размышляя о процессе формирования духовности в российском обществе, мы не можем абстрагироваться от факта неоднородности культурного пространства нашей страны. Очевидно, что житель маленького поселка, затерявшегося на бескрайних просторах сибирской тайги, обладает значительно меньшими возможностями для духовного развития из-за гораздо меньшей в сравнении со столичным жителем доступности культурных ценностей. Если наша приверженность идеалам гуманизма — не пустая декларация, мы должны воспринимать этот факт как проявление несовершенства социальной системы и стремиться к устранению данного несовершенства. Но для этого

необходимо понять, каковы закономерности эволюции культурного пространства.

Исходное состояние культурного пространства любой страны характеризуется крайней гетерогенностью, точнее говоря, разделенностью на два полюса: столицу и провинцию. Различие между первой и второй — это различие в “подлинности”. Столичная культура — это культура “первого сорта”, средоточие высших достижений национальной культуры. Провинциальная культура — “неподлинная”, “вторичная”, “второсортная”; удел провинции — донашивать культурные обноски столицы.

Понятия “столица” и “провинция” имеют не географическое, а культурологическое значение. Что касается нашей страны, то в ней всегда была одна политическая столица, но с XVIII века — две культурных. В культурной жизни Москвы и Санкт-Петербурга наличествует масса проявлений провинциализма, что тем не менее не отменяет самого статуса этих городов как столичных центров. В других культурных центрах России, например в Екатеринбурге, Челябинске, Владивостоке, появилось и появляется немало культурных достижений мирового уровня, но это не делает их столицами. Разница заключается в том, что в столице есть целостная культурная среда, а в провинции она существует лишь фрагментарно.

Культурное пространство страны не является чем-то статичным, неподвижным, оно эволюционирует. Можно выделить определенные этапы этой эволюции.

Первый этап — резкая поляриность столицы и провинции. Его можно назвать этапом моноцентризма. Вся культурная жизнь страны сосредоточена в узком слое культурной элиты общества. Второй этап — плодотворное взаимодействие столицы и провинции, происходящее в результате двустороннего процесса: притока в столицу новых талантов из провинции и образования анклавов “столичности” в провинциальных центрах. Третий этап — полицентризм. “Столиц” становится так много, что само это понятие в масштабах страны утрачивает смысл. (Правда, оно продолжает сохранять смысл в масштабах региона.) Логика развития ведет к возникновению четвертого этапа — культурной гомогенности. На этом этапе факт проживания в той или иной точке страны не будет иметь ровно никакого значения в плане возможностей для приобщения к достижениям культуры.

Представленные соображения о культурном пространстве страны и его эволюции носят характер рабочей гипотезы. Ее некоторая схематичность объясняется определенной неразработанностью проблемы. Мы рискнули высказать определенные суждения теоретического характера, ибо без этого невозможно проанализировать специфику культурной ситуации в России 90-х годов XX века.

Применив предложенную модель к истории России, мы можем констатировать, что десятилетие назад, когда только начинали звучать речи о необходимости изменений (сначала ускорения, а потом и

перестройки), наша страна находилась в стадии завершения второго этапа развития культурного пространства: существовала четко выраженная культурная столица и несколько крупных мегаполисов приобрели столичный лоск. Они были центрами культурного притяжения в обширных регионах, что объективно создавало условия для вступления в фазу полицентризма. Региональные культурные центры являлись узловыми пунктами сети учреждений культуры: в них имелись крупные библиотеки, университеты, академии, театры, киностудии и т.п. Дешевизна услуг транспорта и связи вела к возрастанию плотности культурных коммуникаций.

Конечно, идеализировать недавнее прошлое не стоит. В нем было немало того, что требовало преодоления. К примеру, такой реликт сталинизма, как институт прописки. Он мешал обмену идеями и людьми между столицей и провинцией, порождал гнилостные процессы в столичной культурной среде, резко ухудшал условия для реализации талантов в провинции и т.п. Привилегированное положение столицы вело к формированию такого отвратительного явления, как снобизм. В отторгаемой от столицы провинции развивалась провинциальная ограниченность.

Картина современного состояния экономики страны, рисуемая официальной статистикой, не дает оснований для оптимизма. Можно спорить только о глубине кризиса: то ли это полнейшая катастрофа, то ли есть возможности для дальнейшего падения. Заметные регрессивные сдвиги претерпела социальная структура общества. Оно раскололось на незначительное богатое меньшинство и подавляющее обнищавшее большинство. К этой безрадостной картине следует добавить резкий рост преступности. А криминализация общества — по любым критериям — есть свидетельство его деградации.

Существенным аспектом переживаемого Россией кризиса является упадок культуры. Его проявления многообразны: вытеснение “высокой” культуры американизированным кичем, кризис науки и трудности, испытываемые системой образования; падение художественных вкусов публики, творческое бесплодие бывших властителей дум. Когда в обществе идут созидательные процессы, происходит всплеск культурного творчества, рождается масса новых талантов, совершаются грандиозные прорывы в области духа. Ничего подобного в нашей стране в период “демократических реформ” не видно.

Один из прямых результатов избранного пути — инокультурная агрессия, ведущая к превращению России в мировую культурную провинцию. Особенно наглядно это проявляется в кризисе науки. Располагая худшей, чем на Западе, материальной базой, советская наука в целом была на уровне мировой. Современная Россия не может позволить себе роскоши обладать полномасштабной сетью научно-исследовательских учреждений. Резко сократился фронт научных исследований, произошло существенное постарение научных кадров (крайне

тревожный симптом), полным ходом идет утечка умов в сферу бизнеса и за границу. Молодежь неохотно поступает в аспирантуру. Развитие кризисных явлений в науке способствует резкое ухудшение условий для научного общения. Из-за отсутствия дотаций, дороговизны бумаги и типографских услуг прекратило выход значительное количество "старых" научных журналов. Появляются, правда, журналы-однодневки, которые закрываются, так и не успев опериться. Надо ли объяснять, что любое периодическое издание, а уж научный журнал тем более, — не просто совокупность статей, а определенная культурная традиция, определенная аудитория. Создать культурную традицию нелегко, уничтожить — проще простого. Сформировать читательское сообщество — большой и долгий труд. Ликвидировать это сообщество можно в один миг. Для этого достаточно закрыться периодическому изданию, вокруг которого оно сформировалось. Положение усугубляется тем, что средств на научные командировки практически нет. Собираемые по инерции научные конференции проходят в отсутствие участников из других городов. Работники провинциальных вузов годами(!) не выезжают в научные командировки. Но если член научного сообщества не имеет возможности обсуждать результаты своих исследований с другими специалистами, он фактически деквалифицируется. В вузах определенная часть преподавателей начинает использовать объективные трудности как предлог для оправдания собственного научного бесплодия. В последние годы типичной стала картина превращения работника вуза в увлеченного садовода-любителя, страстного рыболова или пчеловода. В вузах всегда был слой рантье, стригущих купоны со своей научной степени, своего ученого звания. Но были и факторы, препятствующие чрезмерному увеличению этого слоя. В результате произошедших в обществе изменений эти факторы практически сошли на нет. Толп остепененных специалистов, штурмующих двери вузов, не наблюдается, и потому за свою должность рантье от науки могут не волноваться. В итоге в вузах растет количество людей, лишь имитирующих научную активность.

В провинциальных городах вузы играют особую роль. В столице высшие учебные заведения являются важным, но не единственным очагом культуры. Наряду с вузами существуют такие опорные элементы системы культуры, как крупные библиотеки, театры, музеи и т.п. В провинциальных городах вузы почти всегда — единственный значимый очаг культуры. Существует вуз в городе — у молодежи есть перспектива, город имеет будущее. Нет вуза — город обречен на стагнацию или даже на деградацию. Но если в самих высших учебных заведениях воцаряется дух застоя, вирус провинциализма поражает и без того тонкий культурный слой, который имеется в городе. И хотя "собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов" российская земля может рождать с прежней регулярностью, их таланты глхнут в болоте провинциализма.



В столице также развиваются негативные тенденции. Здесь культурная аура продолжает сохраняться по инерции, в силу сложившихся традиций. Современная Москва (как и Санкт-Петербург) все более теряет значение как один из мировых культурных центров, приобретает привычку говорить и мыслить по-английски. Утрата национальной идентичности — такова реальная перспектива набирающих в стране силу процессов.

Натиск провинциализма возрастает пропорционально расстоянию от центра. Страна распадается на ряд культурных провинций. Эти процессы невозможно приостановить и тем более повернуть вспять путем модного ныне переименования институтов в академии и университеты. Нарастание уровня провинциализма — аспект системной деградации общества, следовательно, речь должна идти не о смене этикеток, а об изменении стратегии социального развития. Необходимо отдавать себе отчет в том, что преодоление провинциализма, достижение культурной гомогенности общества — не одномоментный акт, а длительный процесс. Но чтобы он развивался, его необходимо как минимум начать. Успехи на пути достижения культурной гомогенности общества возможны при следующих условиях.

1. Обеспечение высокой мобильности членов общества вследствие доступности для масс транспортных услуг.
2. Развитие систем современных коммуникаций (телефон, телефакс и т.п.).
3. Приоритетное развитие системы образования.

Изменение стратегии развития российского общества позволило бы вначале восстановить ситуацию культурного полицентризма. По мере увеличения количества городов, приобретающих функцию культурного центра, происходило бы уменьшение неоднородности культурной среды. В перспективе возможности приобщения человека к достижениям культуры не будут зависеть от места проживания. Учитывая, что Россия по размерам превосходит Англию, Францию или, к примеру, Германию, достижение подобной цели — задача не одного, а нескольких поколений россиян. И чем раньше такая задача будет поставлена, тем уверенней и быстрее будет общество двигаться по пути ее решения.

## **2. Роль системы образования в формировании духовности**

Система образования — подсистема общества в целом. Как и любая другая подсистема, она выполняет множество функций. Но генеральной функцией системы образования, объединяющей все остальные в известную целостность, является, без сомнения, воспроизводство человека как субъекта культуры.

Система образования, с одной стороны, — результат наличных условий, их отражение. С другой — она обеспечивает продвижение общества вперед, его выход на следующем этапе развития за пределы

наличного качества. Через систему образования общество организует “эстафету поколений” и осуществляет наращивание культурного потенциала.

Наличный массив культуры — необозримый океан духовных и материальных творений человеческого гения на протяжении многих и многих веков и тысячелетий. Совершенно немислимо овладеть всем этим богатством. Значит, необходимо осуществить отбор культурных феноменов, подлежащих освоению. Всему учить невозможно, следовательно, встает вопрос о том, чему учить. Данный вопрос определяет содержательный аспект образования.

Вопрос “чему учить” включает в себя множество подвопросов, ни один из которых не имеет окончательного решения. Есть культура мировая и культура национальная. Какой отдать предпочтение? Различные ответы на этот вопрос дают разные стратегии образования. Изучению творчества какого писателя уделить больше внимания — англичанина Шекспира или русского Достоевского? Потратим много времени на Шекспира — появляется опасность отрыва от национальных корней; сделаем упор на романах Достоевского — возникнет риск культивирования национальной ограниченности. Или другой вопрос: каким должно быть соотношение в учебном процессе между науками гуманитарного и естественно-научного циклов? Сделаем акцент на гуманитарных дисциплинах — разовьем эмоционально-образную сторону сознания. Преобладание естественных наук и математики даст противоположный результат — развивается преимущественно рациональное мышление. Выбор содержания образования — это движение между бесчисленными рифами, которые к тому же непрерывно меняют свое положение. Вот почему вопрос о содержании образования всегда открыт.

Вопрос “чему учить” тесно связан с вопросом о методе обучения. Предположим, мы смогли осуществить отбор материала культуры, подлежащего освоению. Но ведь надо еще решить, каким именно образом должно строиться обучение. Можно возложить на учителя функцию “разжевывания” учебного материала, тогда ученику остается только запомнить истину, преподнесенную ему на блюдечке с голубой каемочкой. Можно поступить иначе: основную работу учения выполняет ученик, а учитель — комментатор и консультант. В таком случае память ученика теряет значение основного достоинства, необходимого для получения образования, на первое место выходит мышление, способность к анализу. Избранный метод обучения влияет на его темпы и качество, на глубину понимания материала обучаемым, на распределение функций в процессе обучения. Поиски оптимальных методик обучения в принципе не могут быть завершены. Любое из принятых решений оказывается недостаточным, ибо с течением времени удастся найти более эффективное решение. Поэтому вопрос о методе обучения также постоянно открыт.

Система образования есть некий микрокосм общества в целом. Здесь складываются и развиваются специфические социальные отношения, ключевыми фигурами которых являются Ученик и Учитель. Их взаимодействие имеет, как и вообще во всех социальных отношениях, два уровня: функциональный (ролевой) и личностный. Ученик и учитель помещены в определенные клеточки социального организма, они функционируют в качестве агентов процесса образования. Это те отношения, в которых они находятся объективно. В то же время каждый из них — это личность, и потому взаимодействие учителя и ученика оказывается одновременно общением. Характер общения, его смысловая наполненность и эмоциональный тон — целиком во власти его участников. Если функционирование ученика и учителя — область необходимости, то их общение — сфера проявления личной свободы.

Взаимодействие и общение ученика и учителя образуют в своей совокупности третий аспект образования — организационный. Основная проблема организации системы образования сводится к тому, чтобы гармонизировать, согласовать функциональный и личностный моменты взаимосвязи ученика и учителя, добиться того, чтобы взаимоотношения субъектов процесса обучения отвечали критериям оптимальности. Требовать жесткой дисциплины — одна стратегия; полагаться на самостоятельность учащихся — другая.

Когда мы рассматриваем задачу изменения системы образования, мы должны проанализировать каждый из его аспектов, учесть их взаимодействие. Существенное значение имеет также тот факт, что из всех социальных систем система образования самая инерционная и самая дорогая. Это означает, что многие замечательные предложения могут натолкнуться на ограниченность финансовых возможностей общества. Инерционность системы образования делает крайне рискованными попытки ее революционной ломки. Существует только одна реалистическая стратегия изменения системы образования — эволюционная. Инерционность системы образования означает также, что последствия решений, принимаемых в настоящее время, в полной мере скажутся через десятилетия.

Различение трех аспектов системы образования (содержательного, методического и организационного) позволяет поставить вопрос о том, в каком направлении на нее следует воздействовать, более конкретно. Проблема сводится к решению трех взаимосвязанных вопросов: какие изменения назрели в содержании образования? Как должна быть преобразована методика? В каком направлении необходимо развивать взаимоотношения между субъектами процесса образования?

Рассмотрение этих вопросов может показаться в современных условиях пустым умствованием, бесплодным прожектерством, ибо реалии сейчас таковы, что система образования не живет, а выживает. Глубокий кризис, поразивший наше общество, сказался и на сфере образования. Однако в силу своей инерционности система образования продолжает сохранять свой высокий потенциал.

Будущее системы образования в нашей стране зависит от того, каким будет дальнейший путь России. Созданная в годы советской власти система образования для России, выполняющей функцию колониального придатка Запада, — непомерная роскошь. Такой России потребуется небольшая, скромная система образования, нацеленная на обеспечение страны работниками, способными заниматься низкоквалифицированным трудом обслуживающего типа. Останутся, вероятно, какие-то островки настоящего образования, но они будут жестко привязаны к потребностям метрополии. Ориентация на самостоятельное развитие, на обеспечение России достойного места в современном мире предполагает наращивание потенциала образования, делает систему образования приоритетной сферой реальной политики. В этом последнем случае теоретические наработки о путях развития системы образования имеют шанс быть востребованными практикой.

Рассуждая о путях развития системы образования, мы неявно предполагали, что эти пути продиктованы потребностями современного общества, что они детерминированы условиями современности. Но что такое современность? Можно ли считать, что понятие “современный” носит чисто описательный характер и имеет сугубо экстенсивный смысл? Вероятно, да. Современность все, что происходит в настоящее время, сейчас, в данный момент. Но можно ли ограничиться таким толкованием понятия “современный”? Полагаем, что нет. У данного понятия имеется и интенсивный смысл. Понятие “современный” выражает некоторый содержательный аспект событий и процессов, происходящих в настоящий момент. Оно передает внутренний смысл переживаемого этапа развития, организует пестрый поток событий в определенную целостность.

Сущность современного этапа эволюции человечества может быть определена тысячами разных способов в зависимости от принятого критерия. Но главной, основной, фундаментальной чертой современности является движение от индустриального общества к постиндустриальному и от рыночного общества к пострыночному. Это означает, что современность предъявляет к человеку существенно иные требования в сравнении с предшествующей эпохой.

### *Тенденции развития содержательного аспекта образования*

Индустриальное общество основано на производстве в гигантских масштабах стандартной, однотипной продукции. Оно нуждается в работнике, который способен выполнять специализированные функции в неизменных условиях. Такой работник должен обладать достаточным уровнем квалификации, быть исполнительным и дисциплинированным. Поэтому в индустриальном обществе утверждается технократическая идеология образования. Ее суть состоит в сведении задач системы образования к подготовке специалиста. Общий дух технократической

идеологии образования лучше всего передает словесный штамп из недавнего прошлого — “кузница кадров”. Средняя школа — кузница кадров для вуза. Сельскохозяйственный институт — кузница кадров для села. Философский факультет университета — кузница философских кадров. Человек, понимаемый как “кадр”, — вот образ, что лежит в основе технократической идеологии образования.

Если главная задача образования состоит в том, чтобы подготовить специалиста, надо снабдить его как можно большим количеством сведений, необходимых для будущей работы. Что же требуется от “кадра” в первую очередь? Разумеется, не знание общих принципов науки и не высокий культурный потенциал. Специалист обязан разбираться в деталях и подробностях того или иного конкретного вопроса. Отсюда следует, что из всего массива культуры нужно отбирать лишь то, что непосредственно необходимо “кадру” для выполнения его профессиональных обязанностей. То, что “работает” на формирование дальних горизонтов личности, — не более, чем “гарнир” к основному блюду — специальным дисциплинам.

Технократизм обнаруживает себя в том поистине жалком положении, которое влечит эстетическое образование в средней школе. На уровне высшей школы технократический крен проявился в том, что в дисциплинах обществоведческого цикла оказалась на первом месте идеологическая, а не развивающая функция. Гуманитарное и социальное знание имеет ряд специфических особенностей, обуславливающих его преимущество в сравнении со знанием естественно-научным и техническим. Приобретая знания, личность строит себя. Технические (и в меньшей степени естественно-научные) знания развивают личность будущего специалиста односторонне, так сказать, экстенсивно. Гуманитарное знание формирует универсальную личность, ибо, во-первых, вводит ее в круг человеческих проблем и забот и, во-вторых, дает опыт гибкого, раскованного, диалектически-парадоксального мышления.

Технократизм проявляется в чрезмерно узкой специализации технического образования и в преобладании дегуманизирующего стиля преподавания дисциплин социально-гуманитарного плана. Этот стиль состоит в экстраполяции приемов анализа, адекватных математике и естественным наукам, на предмет, имеющий принципиально иную природу. К примеру, изучение литературы в школе сводится к проработке сюжетов художественных произведений и составлению портретов главных героев. При таком холодно-рассудочном подходе живое дыхание искусства исчезает, и изящная словесность становится неотличимой от геометрии. Аналогичные явления можно наблюдать и при изучении общественных наук в вузах.

Технократическая идеология приводит к сужению поля возможного выбора жизненных альтернатив, к эмоциональному оскудению личности. В понимании мира природы, мира культуры и мира человека здесь господствуют одномерность, гиперрационализм и жесткий детерминизм.

В итоге личность духовно развитая, полноценная складывается не благодаря, а вопреки образованию. Образование превращается в фактор, препятствующий формированию духовности личности. В свете изложенного преодоление технократического крена в образовании предстает как важнейшая задача на пути снятия препятствий для формирования духовной личности.

Альтернативой технократизму в интересующем нас аспекте является фундаментализация и гуманитаризация образования.

Фундаментализация в предельно обобщенном, философском понимании означает акцент на глубинных смыслах постигаемого умом и чувствами мира. На уровне философско-дидактическом фундаментализация образования требует переноса центра тяжести в обучении с эмпирии на теорию, с частных следствий на общие принципы, с выводов на доводы, с проявлений сущности на саму сущность. В дидактическом плане фундаментализация образования представляет собой переход к такому типу обучения, где объект изучается не “в лоб”, а, так сказать, окольно, через целенаправленное формирование ассоциаций. Серьезная дидактическая проработка проблемы фундаментализации образования осуществлена П.М.Эрдниевым. Суть своей концепции он излагает в следующих словах: “Образно говоря, на уровне укрупненных единиц усвоения объект постигается через “свое другое”: прямая задача — через обратную, умножение — через деление, решение задачи — через составление ее, тождество — через уравниение; или, говоря общо, часть — через целое, анализ — через синтез.

Изучать не всего понемногу, а многое об одном, о главном, постигая многообразие в едином целом”<sup>53</sup>.

Если отвлечься от математической специфики рассуждений П.М.Эрдниева, нетрудно увидеть, что здесь сформулирован принципиально новый подход к процессу обучения, имеющий не частное, а всеобщее значение. Традиционная дидактика построена на отсечении избыточных ассоциаций, фундаментализация же ориентирует на “выращивание куста ассоциаций”<sup>54</sup>.

Курс на фундаментализацию требует коренных перемен на всех уровнях системы образования.

На уровне системы образования в целом фундаментализация означает повышение доли университетского образования. В новой системе отношений университет должен превратиться в центр организации образования и науки. На уровне отдельного вуза фундаментализация состоит в переносе центра тяжести на фундаментальные дисциплины. Так, в техническом вузе это математика, а также физика, химия, биология. (Сельскохозяйственные вузы здесь рассматриваются как разновидность технических.) В настоящее время данные дисциплины “пробегают” на первых курсах, чтобы потом уже не вспоминать. Необходимо такое преобразование учебных программ, чтобы указанные науки стали подлинным ядром образования.

Каждая дисциплина включает в себя теоретическое ядро и совокупность выводимых из него положений. Традиционный подход стремится охватить оба компонента по возможности более полно, ничего не упуская. Фундаментализация на уровне отдельной дисциплины требует сосредоточения внимания на концептуальном ядре теории. Аналогичным образом фундаментализация на более низких уровнях учебного материала (раздел курса, тема, отдельный вопрос) предполагает перемещение акцента с эмпирии на теорию.

Понятие гуманитаризации в философском плане означает изменение смыслового центра мира. С мира природы акцент нужно перенести на мир человека. Природа должна предстать как естественная среда обитания человека. На философско-дидактическом уровне гуманитаризация образования требует выявления в изучаемом учебном материале в первую очередь человеческих ценностей и смыслов. На дидактическом уровне гуманитаризация состоит в насыщении содержания образования гуманитарной и обществоведческой проблематикой.

Предметом общественных наук являются социальные процессы, возникающие в результате взаимодействия людей. Предмет гуманитарных наук — отдельная личность, ее внутренний мир. Различия в предмете обуславливают несхожесть общественных и гуманитарных дисциплин. Но объединяющих их моментов значительно больше. Главный и наиболее существенный из них состоит в том, что абстракции, используемые в общественных и гуманитарных науках, принципиально отличны от абстракций в дисциплинах естественного и технического циклов. Весьма удачно это различие выражено Н.В.Карловым. "Точные науки, — пишет он, — оперируют строгими определениями, исходят из точно оговоренных посылок, пользуются логическими категориями, приводят к проверяемым на опыте выводам, имеют предсказательную силу. Их сильная сторона — глубокое проникновение в предметную суть, слабая — модельность, сопровождаемая приближенностью, огрубленностью, угаданностью выбранной модели. Таков логический, рациональный путь познания.

Но, кроме логического метода познания, существует и путь прямого созерцания, непосредственного проникновения в сущность явления. Причем зачастую так создается гораздо более многомерный, более богатый, красочный и особенно стойкий образ, в котором, кроме всего прочего, резко выделена доминантная, в заданных условиях наиболее важная характеристика<sup>55</sup>.

Следовательно, изучение общественных и гуманитарных дисциплин наряду с естественными и техническими позволяет учащимся обрести опыт приобщения к разным типам мышления. Это чрезвычайно важно в двух отношениях. Во-первых, преодолевается узость технократического мышления, развивается склонность к творчеству. Во-вторых, что является наиболее существенным, столкновение разных смысловых контекстов создает, так сказать, стереоскопический эффект, дает возмож-

ность увидеть многомерность и глубину человеческого и природного миров. Приобщение к гуманитарному знанию открывает перед человеком новые духовные горизонты и принципиально новые способы духовного освоения действительности. А это будит работу духа, способствует открытости личности навстречу миру. Выявляя человеческие смыслы в объективной реальности, гуманитарное знание способствует формированию ощущения сопричастности социуму, в пределе — человечеству.

Гуманитаризация образования включает в себя прежде всего комплекс мер по реформированию преподавания традиционных дисциплин. Направление изменений — выявление человеческого вектора в содержании изучаемого материала. Так, в курсе философии космологическая проблематика отодвигается на второй план по отношению, скажем, к вопросу о мотивах действий исторических лиц. Соответствующая переакцентировка требуется на уровне каждого раздела, темы, отдельного вопроса.

Гуманитаризация образования предполагает и существенное расширение набора изучаемых дисциплин гуманитарного цикла.

Немаловажное значение в плане гуманитаризации образования имеет приобщение учащейся молодежи к вненаучным формам духовного освоения действительности, и прежде всего к искусству. Искусству доступны такие горизонты духовного освоения действительности, которые не в состоянии охватить наука. Научное и художественное познание мира находятся в разных плоскостях. Когда сознание человека не фиксировано в одной плоскости, а существует одновременно в обеих, создаются хорошие предпосылки для панорамного видения действительности. Человек созерцает ее не только извне (что обеспечивается по преимуществу наукой), но и изнутри (эффект, присущий искусству).

Цель образования — гармонически соединить три ракурса мировидения: образуемый естественно-научными и техническими дисциплинами, формируемый предметами социально-гуманитарного цикла и создаваемый искусством. В этом трехмерном интеллектуально-эмоциональном мире личность будет располагать богатейшими возможностями духовного самоопределения.

### *Методика: от монолога к диалогу*

Технократизм наложил глубокий отпечаток и на методический аспект системы образования. Если цель образования — подготовка “кадров”, то отсюда вытекает и определенная трактовка методики преподавания. “Кадру” не нужно мыслить широко и творчески. Его главная и единственная добродетель — послушание, исполнительность. Исполнитель обязан понимать смысл приказа или распоряжения, ему не нужно и просто противопоказано обсуждать идущие сверху приказания. В такой системе отношений господствующей формой речи является монолог. Имеется четкое распределение ролей: люди поделены



на владеющих истиной и внимающих ей. Во всех звеньях системы образования и на всех ее уровнях монолог утвердился в качестве безусловно преобладающей формы речи. Обучение понимается как сообщение истины учителем ученику. Учитель играет в такой модели обучения роль провозвестника истины, ученик же мыслится как объект преподавания, как "сосуд, который надо наполнить".

Монологическая модель образовательного процесса создает объективные препятствия для формирования духовно развитой личности. Знание, полученное в качестве готового дара, не являющееся результатом личных усилий ученика, обладает для него минимальной субъективной ценностью. Оно осведомляет о мире, но не открывает мир для человека. Добытое таким образом знание приобретает инструментальный статус, выступает орудием ориентации в окружающей действительности; интимно-личностный смысл знания посредством монологической формы обучения не выявляется. Монолог как форма общения создает не лучшую психологическую канву для взаимоотношений учителя и ученика. Когда одному дано право говорить от имени истины, а другому уготована участь слушающего, отношения между субъектами общения выстраиваются по вертикали. Они неравноправны, один как бы смотрит на другого свысока. В такой обстановке трудно создать атмосферу взаимного доверия, атмосферу открытости друг другу участников общения.

Монологическая форма образования делает необязательным, а то и просто излишним самораскрытие личности. Если истина дана, то нет никакого смысла ее искать. Образование является в таком случае процессом усвоения знаний, а не освоения мира культуры, мира человеческого общения и мира природы как родного дома человека.

Монологической стратегии обучения свойствен информационно-общающий метод преподавания. Приемы, посредством которых эта стратегия реализуется, хорошо известны: разбиение всего массива знания на элементарные фрагменты, ознакомление с ними, запоминание, повторение, закрепление. Следующий шаг — изучение другого фрагмента. От простого к сложному, от частей к целому, от явления к сущности — все эти и другие дидактические принципы традиционной методики хорошо отработаны и доказали свою эффективность. И речь не идет о том, чтобы их отбросить вовсе. Стоит задача освоить принципиально новую стратегию обучения, не разрушая всего полезного, что накоплено на предыдущей стадии развития. Эта новая стратегия связана с диалогом как матрицей общения ученика и учителя.

Нашу позицию не следует воспринимать как тотальное неприятие советской системы образования, как решительное осуждение ее теоретических основ и практики ее функционирования. Эта система была весьма эффективной, она обеспечила цивилизационный рывок, который был совершен обществом в советский период истории России. В сложившей-

ся системе образования были до блеска отшлифованы традиционные методы обучения и вместе с тем сформировались предпосылки для перехода к современной образовательной стратегии, соответствующей глубинным потребностям развития общества.

В постиндустриальный период развития задача системы образования совершенно иная, чем в эпоху индустриализма. Не подготовить узкого специалиста, а сформировать творческую личность — такова основная парадигма современной системы образования. Это означает, что послушание, исполнительность, дисциплина перестают быть главными добродетелями ученика. Дисциплинированность, конечно, нужна, но это отнюдь не вершина всех достоинств, а лишь одно из необходимых качеств личности. Главным качеством личности становится потребность в творческой самореализации. В новых условиях от личности требуется не только умение понимать смысл приказа, но и способность принять участие в выработке совместного плана действий по осуществлению сложных и разветвленных программ. Если это так, матрица монолога вытесняется матрицей диалога. Учитель не может более выступать в роли провозвестника истины, а ученик перестает пассивно воспринимать готовое знание. Сообщение знаний одним субъектом образовательного процесса другому уступает место общению в процессе совместного поиска решения познавательных задач. Разумеется, новая матрица взаимоотношений между учеником и учителем не отменяет различий их жизненного опыта и уровня образованности. Единственное, что она отрицает, — априорное превосходство учителя над учеником. Они рассматриваются как личности, наделенные равным достоинством, как равные субъекты образовательного процесса.

Проблемный метод нельзя рассматривать как частный педагогический прием, используемый в целях оживления учебного процесса и активизации учащихся. Проблемный метод — основа диалогической парадигмы обучения, в которой учитель и ученик вовлечены в совместный поиск решения учебных проблем. Учитель — организатор поиска, ученик — его партнер. Искусство учителя состоит в том, чтобы создать и постоянно поддерживать оптимальное интеллектуальное напряжение у своих учеников. Задача ученика — самому докопаться до решения задачи. Учебная проблема — специально сконструированное познавательное затруднение, разрешение которого продвигает ученика на один шаг вперед в освоении предмета. Весь процесс обучения предстает в таком случае как последовательная серия подобных шагов.

Выше отмечалось, что информационно-сообщающий метод обучения нельзя отбросить, он должен быть диалектически снят. Чтобы решать задачи (даже не представляющие большой сложности), нужны какие-то опорные сведения, какие-то предпосылки. Такая предварительная вооруженность ученика достигается с помощью информационно-сообщающего метода.

Диалогичность образовательного процесса создает весьма благоприятные предпосылки для формирования духовной личности. Наиболее важное значение имеет то обстоятельство, что учитель и ученик выступают в диалоге не как носители социальных функций, а сами по себе, как живые личности. Ученик, общаясь с учителем в процессе обучения, обретает опыт общения с другими людьми в решении совместных задач. Тем самым он получает возможность ощутить Другого не как элемент внешней социальной реальности, а в его самоценности, в его собственном человеческом бытии. И это как нельзя лучше способствует самораскрытию личности навстречу Другому.

Непосредственным объектом освоения в процессе обучения является мир культуры. Диалогическая стратегия обучения нацелена на то, чтобы учащийся воспринял культуру не как некую безразличную к внутренней жизни человека данность, а в качестве живого конституирующего начала интимно-личностной жизни человека. Диалогическая форма обучения способствует восприятию мира культуры как естественно-необходимого для данной личности. Благодаря общению с учителем ученик обретает способность переживать смыслы, запечатленные в творениях культуры. Его ум и сердце открываются навстречу миру культуры.

Диалогичность обучения благоприятствует восприятию природного мира как человеческой реальности, поскольку знания о нем ученик приобретает в результате личного усилия.

### *Демократизация и гуманизация образования*

Назревшие изменения в содержании и методике образования могут стать реальностью только при условии внесения соответствующих коррективов в организацию образовательного процесса. Тенденциями, отвечающими объективной потребности времени, являются демократизация и гуманизация образования.

Система образования — сколок с “большого” общества. В ней, как и в обществе в целом, участники социального взаимодействия выступают одновременно в двух ипостасях: с одной стороны, они выполняют определенную роль, с другой — являются субъектами межличностного общения. В традиционной системе образования первый аспект этих отношений является преобладающим. Такое положение вещей содержит в себе реальную опасность редукции всего богатства взаимоотношений учителя и ученика к моменту выполнения роли. В этом случае каждый из участников общения сводится к своей функции, ученик служит для учителя средством заработать на жизнь, а учитель становится в глазах ученика полезным (или малополезным) человеком, способным помочь в приобретении знаний. В такой модели взаимоотношений нет собственно-человеческого, лично-интимного содержания. Когда один человек выступает для другого в качестве средства достижения (пусть социально полезной и даже весьма позитивной) цели, они внутренне самоизолирова-

ны. Ученик отгорожен от учителя стеной официальной отчужденности. При таких условиях предпосылки для формирования духовности могут возникнуть лишь в том случае, когда реальные отношения отступают от эталонных, строятся вопреки господствующим принципам. Следовательно, требуется изменить реальные условия, чтобы они помогали, а не препятствовали пробуждению в личности духовного начала.

Когда человек открывается Другому, он преодолевает известную дистанцию. Чем больше дистанция, тем более затруднено движение людей навстречу друг другу. Презумпция правоты учителя способствует колоссальному увеличению расстояния между ним и учениками. В результате складываются условия, которые крайне неблагоприятно сказываются на возможностях формирования духовной личности.

В любом обществе есть и авторитет, и иерархия. Без вертикальных связей оно существовать не может, рассыпается. Полный отказ от административных методов управления — утопическое требование. Необходимо отказываться не от них, а от авторитарно-иерархического принципа организации общественной жизни. На уровне системы образования это означает необходимость ее демократизации.

Из-за чрезвычайно большой инерционности система образования не может не быть консервативной. Школа — истинный бастион консерватизма. В данное суждение не вкладывается никакого отрицательного смысла. В нашем обществе понятие “консерватизм” обычно ассоциируется с реакцией, а “прогресс” — с революцией. В действительности консерватизм может быть весьма прогрессивным, а революционность способна играть крайне реакционную роль. Консерватизм необходим обществу, как автомобилю нужны тормоза. Система образования выступает в качестве такого естественного тормоза, который препятствует слишком резким социальным рывкам. Понимание данного обстоятельства крайне важно для того, чтобы выстроить реалистическую тактику демократизации системы образования.

Порой демократизацию понимают как отказ от принципа назначенчества в пользу выборности. То, что такая трактовка несостоятельна, подтвердила практика. В тех организациях, где начальника выбрали, демократии не больше, чем там, где его назначили. Система отношений не меняется от замены назначенчества выборностью, демократия вообще растет снизу, а не вводится сверху.

Исходный элемент демократии — не выборность, а равенство участников социального взаимодействия. Когда учитель воспринимает директора школы как своего коллегу, а не как начальника — это и есть демократия. Демократия базируется на общем ощущении равного достоинства людей. Демократия не отменяет авторитета — она уничтожает авторитарное мышление. Демократия не упраздняет иерархии, а только лишь ликвидирует убеждение в том, что одни люди имеют естественное право руководить, а другие столь же естественным образом обязаны подчиняться. В демократическом обществе из “я

начальник” никогда не вытекает “ты дурак”. Иначе говоря, демократизация есть не столько преобразование характера взаимодействия между субъектами социальных отношений, сколько изменение внутреннего содержания субъективной стороны этого взаимодействия.

Демократизировать школу, в особенности среднюю, можно лишь при условии выработки у учителя отношения к ученику как к равному себе. А это требует совершенно иной идеологии образования, нового понимания существа взаимоотношений ученика и учителя.

Процесс демократизации невозможен при сохранении информационно-сообщающей стратегии образования. Как было уже сказано, она неизбежно выстраивает отношения между учителем и учеником по вертикали. Конечно, внешние атрибуты демократии можно успешно привить при любой образовательной стратегии. Но речь идет не о внешней форме, а о сути. Только при проблемной, диалогической стратегии образования учебный процесс может быть организован как поиск знаний. А в поиске могут быть старшие и младшие, но нет априорного превосходства “начальника” над “подчиненными”. В поиске инициатива важнее исполнительности, а способность к риску существенней послушания. Осведомленность — основное преимущество учителя — в поиске менее значима, чем нестандартность мышления, способность найти оригинальный выход из затруднения. И потому ученик оказывается в более выигрышной позиции, когда он выступает в роли равноправного партнера учителя в отыскании истины. Разумеется, ситуация поиска в учебном процессе является искусственно сконструированной. За ее рамками реальное неравенство ученика и учителя сохраняется. Но искусственность, о которой идет речь, — это искусственность игры. А игра в определенном смысле более реальна, чем сама жизнь. Что же касается ребенка, то для него игра и есть его подлинная жизнь.

Безбрежная демократизация способна разрушить позитивные моменты, имеющиеся в авторитарно-иерархической модели образования. Если демократия сводится к праву ученика возражать учителю, в школе воцаряется атмосфера анархии. Право, не сопряженное с ответственностью, разрушительно для любой социальной системы, тем более столь деликатной, как система образования. Курс на демократизацию следует проводить, четко осознавая, что на его пути есть немало подводных камней. Один из них — проблема авторитета учителя. Система образования должна формировать раскованную личность. Но раскованность не означает разнузданности, а свобода — анархического неприятия любых авторитетов. Подлинно свободная личность с уважением относится к основополагающим ценностям общества. В школе эти ценности призван персонифицировать учитель. Поверхностная демократизация может привести к потере уважения к учителю со стороны учеников и направить формирование личности в русло социально неприемлемого самоопределения. Иначе говоря, такая демократизация способствует становлению бездуховной личности.

Как можно обойти этот подводный камень? Что значит проводить демократизацию системы образования не поверхностно и не поспешно?

На наш взгляд, темп и глубина демократизации системы образования непосредственно связаны с глубиной перехода от монологической стратегии обучения к диалогической. По мере превращения обучения из одностороннего направленного сообщения в совместный поиск истины вызревают предпосылки для подлинной демократизации образования. При переходе от монолога к диалогу ролевой авторитет учителя естественным образом сменяется авторитетом, основанным на лидерстве в процессе поиска. Уважение как почитание превращается в уважение как признание неоспоримых достоинств. Такая эволюция весьма благоприятна для формирования позитивного отношения личности к общественным ценностям, для ее раскрытия навстречу социальному целому.

С демократизацией тесно связана другая тенденция изменения системы образования — гуманизация.

В обыденной речи гуманизация нередко отождествляется с гуманитаризацией. Теоретический анализ позволяет увидеть, что за указанными понятиями скрываются весьма разные вещи. Понятие "гуманитаризация" характеризует процессы, относящиеся к содержательному аспекту образования, а "гуманизация" — к организационному. Гуманитаризация состоит в определенной переакцентировке содержания осваиваемого материала, гуманизация — в изменении психологической атмосферы системы образования.

Сейчас в наших учебных заведениях, начиная с детского сада и заканчивая системой переподготовки кадров, господствует психологическая атмосфера, далеко не соответствующая нормам гуманного отношения к человеку. В этом нет ничего удивительного, ведь технократизм несовместим с идеалами гуманизма.

Технократическое пренебрежение внутренним миром человека очень ярко проявляется в унификации программ средних учебных заведений. Хотя дети по своим наклонностям сильно различаются, до самых недавних времен их всех заставляли "проходить" одни и те же предметы без какой-либо дифференциации. Гуманное отношение к учащимся требует иного подхода: необходимо раннее выявление способностей и наклонностей и всемерное их поощрение и развитие. Не человек должен приспособливаться к системе образования, а система образования — к человеку. Специализация на ранних этапах обучения должна сочетаться с возможностью в любой момент "уйти" в другую область знаний, пополнить свой интеллектуальный багаж за счет непрофильных предметов.

Технократическое отношение к человеку в системе образования выражается и в игнорировании человеческой телесности. Физическое воспитание в школе по большей части является пустой формальностью. Школьное питание не отвечает самым снисходительным нормам. Школьные здания тесны и неудобны. В северных районах реализуются

проекты в стиле “стекло и бетон”. Школы работают в две, а иногда даже в три смены. А как расценить ту обычную для наших школ картину, когда в классе занимаются одновременно 40 учеников? О каком проблемном методе, о каком диалоге и гуманном отношении к ученику можно говорить при таких условиях? Как при своей чудовищной нагрузке учитель может наладить личностный контакт с каждым из своих учеников?

Ничуть не лучше и положение основной массы студенчества. К перечисленным проблемам в нашей системе образования следует добавить и те, что связаны с отвратительным обеспечением студентов общежитиями.

Если обратиться к другой стороне учебного процесса, т.е. к учительству, к преподавательскому корпусу вузов, то и здесь трудно сказать что-либо оптимистическое. Более чем скромный, на грани нищенства, заработок школьного учителя и преподавателя вуза никак не способствует гуманизации образования. Но ведь не вечно же мы будем пребывать в бедности! Хотя и трудно сказать, когда наша страна сумеет выбраться из экономической ямы, будем надеяться, что это когда-нибудь случится.

### **3. Художественная литература как фактор формирования духовности**

Современный мир — это мир, в котором человек значительную часть своей жизни проводит, глядя на экран телевизора. Яркое, красочное изображение, захватывающие сюжеты, злободневные темы... Телевидение обладает рядом неоспоримых преимуществ перед таким традиционным видом искусства, как художественная литература. В этой связи встает вопрос, не является ли художественная литература чем-то архаичным, не займет ли она с течением времени место в музее рядом с другими ценностями прошлых эпох? И не является ли чтение художественных произведений занятием отмирающим, занятием, которому суждено уйти в прошлое, как ушло в прошлое создание и исполнение былин?

Этим и связанным с ними проблемам была посвящена дискуссия в журнале “Вопросы философии” (1994. № 7—8). Материалы обсуждения заслуживают того, чтобы к ним обратиться.

Среди высказанных точек зрения наибольший интерес представляет выступление К.Э.Разлогова. И не потому что оно содержит какие-то неведомые глубины, новаторские идеи. В нем ясно, четко и недвусмысленно, без каких-либо затемняющих суть дела сантиментов выражено радикальное отрицание специфичности статуса художественной литературы как элемента культуры. Отрицание, с которым нельзя согласиться, не должно соглашаться.

Прежде чем переходить к изложению взглядов К.Э.Разлогова и формулировке нашей собственной позиции сделаем одно уточняющее

замечание. В данном контексте мы не будем вдаваться в проблему разграничения “просто литературы” и художественной литературы. Не станем мы также касаться вопроса о жанрах литературы и ее уровнях (“серьезная” литература — развлекательное чтение). Речь пойдет о художественной литературе как об определенном типе изображения жизни, искусстве построения художественного образа посредством слова.

Художественной литературе К.Э.Разлогов предрекает участь печальную, не испытывая при этом никаких эмоций — ни восторга, ни скорби. Вот некоторые из его высказываний: “...многие наши сожаления по поводу того, что люди меньше читают, не учитывают современных и вполне адекватных заменителей чтения, в том числе сохраняющих собственно произведение, да и литературное произведение неизменным”<sup>56</sup>. “Чрезмерное почтение к печатному слову и квазисакральное восприятие литературы, свойственное отечественной культуре и по сей день, свидетельствуют, конечно же, не об особой интеллектуальности, а о специфической функции интеллигенции, стремящейся повысить собственный престиж за счет поддержания всеобщей малограмотности”<sup>57</sup>. “Начинается эпоха массовых коммуникаций, и книга из монополиста в области культуры постепенно превращается в один из ее элементов, далеко не ведущий, возможно, даже не обязательный”<sup>58</sup>. “Я хотел бы в заключение своего выступления предложить коллегам вообразить исследование, построенное на ценностных ориентациях молодого поколения, скажем, полезности и престижности электронных игр “Нинтендо”. <...> Кто из нынешней “интеллектуальной элиты” прошел бы тест на элементарную грамотность, я уж не говорю “интеллигентность”?”<sup>59</sup>

Приведенная подборка цитат могла бы быть дополнена рядом выразительных пассажей, но и этого, надеемся, достаточно. Итак, если верить К.Э.Разлогову, художественная литература есть один из способов передачи информации. Содержание литературного произведения может быть адекватно (стало быть, без потерь) воспроизведено средствами кино и телевидения. Иначе говоря, экранизация “Братьев Карамазовых” эквивалентна роману Достоевского. Не существует никакой принципиальной разницы между чтением и просмотром кино- и телефильмов. Обратное утверждение исходит из уст “интеллигентов”, заинтересованных в том, чтобы сохранить свое положение наставников и учителей народа в области культуры. Прогресс аудиовизуальных средств массовой коммуникации вытесняет литературу на периферию духовной жизни, и нечего о том сожалеть.

Надо заметить, что эпатазирующие суждения К.Э.Разлогова не были приняты участниками дискуссии, но не получили они и развернутой критики.

В чем заключается главная неправда позиции К.Э.Разлогова? На наш взгляд, этот острый полемист не желает замечать того факта, что литература существует в совершенно специфической материи —



материи слова. Художественная литература не является одним из видов искусства, она есть самостоятельный род искусства. Она сама по себе есть целый мир, живущий по собственным законам.

Живописный образ создается линией и цветом, скульптурный — объемными формами, кинематографический — движущимся изображением. Разница между литературой и всем остальным искусством не внешняя, поверхностная, а внутренняя, глубочайшая. Самое существенное различие заключается в том, что слово — написанное или звучащее — открывает необозримый простор для воображения. Конечно, слово останавливает реальность и тем самым налагает определенные ограничения на полет нашей фантазии. Если мы читаем у Льва Толстого, что глаза Катюши Масловой были черные, как мокрая смородина, мы не вправе представлять их серыми, зелеными или голубыми. Лишь отсутствие слова, т.е. молчание, предоставляет неограниченную свободу воображению. Но бесконечная свобода — это свобода лишь по видимости, ибо она не имеет внутри себя опорных точек для мысли, чувства и действия.

Представим себе такую ситуацию. Некто, не очень прилежно учившийся в школе и не получивший достаточного представления о русской классической литературе, слушает радиопередачу о творчестве Б.Пастернака. Вот зазвучали стихи: "Цель творчества — самоотдача, а не..."

В этот момент гаснет свет, радиоприемник замолкает, и слушатель остается в неведении относительно того, в чем же заключается цель творчества. Он может сколь угодно долго гадать, что по этому поводу думал поэт, но выразить мысль Пастернака он никогда не сумеет. Свобода для воображения имеется, но ее слишком много, этой свободы. Чувство и мысль могут двигаться в любом направлении, не сдерживаемые никакими ограничениями.

Слово, обозначая предмет, возбуждает в нашем сознании образ этого предмета. Возникший образ есть результат всего предшествующего опыта индивида, есть проявление и осуществление его субъективности, этот образ несет на себе отпечаток личности воспринимающего устную или письменную речь индивида. Процесс чтения — это процесс последовательного воспроизведения читателем той цепи образов, которая создана воображением автора художественного текста. Читатель, в сущности, вживается в систему образов, сочиненных писателем. Такое вживание совершается не само собой, не автоматически, оно представляет нелегкий по уровню эмоциональных затрат и весьма квалифицированный, требующий немалой подготовки духовный труд. Чтение есть тяжкий и сложный труд души.

Дело не в том, конечно, чтобы уметь из букв составлять слова, а из слов — фразы. Это элементарный уровень чтения, его техника. Она осваивается нормальными детьми в начальных классах средней школы. Дело в другом. В последовательности слов, фраз, абзацев раскрывается некая представляемая мной мысль и переживаемая моими чувствами

реальность. Я сочувствую одним персонажам и осуждаю других, я захвачен разворачивающимися перед моим умственным взором событиями, вовлечен в их поток, я восторгаюсь и презираю, негодную и скорблю, охвачен печалью или радостью, мне грустно или смешно. Чтение это не одно из занятий, которых много в жизни, а сама жизнь. Жизнь, полная событий, несущих то наслаждение, то страдание, жизнь яркая, пестрая, ранящая и доставляющая утешение. Эта вторая (и, может быть, главная) моя жизнь создается мною по той модели, что сочинил автор художественного произведения, искусно нанизав на одну нить слова. Процесс чтения оказывается, таким образом, процессом сотворчества автора и читателя.

“Не совершенно ли то же самое происходит тогда, когда индивид выступает не в роли читателя, а в качестве зрителя?” — спросит критически настроенный человек. Нет, не то же самое. Зритель видит результат совместной работы актера, режиссера и оператора. Режиссер, отбирая исполнителя на ту или иную роль в своей будущей картине, учитывает, конечно, указания сценариста. Так, на роль Катюши Масловой голубоглазая актриса вряд ли имеет шансы быть приглашенной. Но на ком именно из нескольких десятков претендентов остановит выбор режиссер — дело его личного вкуса. Читая роман Толстого, я могу нарисовать портрет героини собственными усилиями. На экране этот портрет дается мне в готовом виде. Авторы фильма позаботились о том, чтобы избавить меня от необходимости напрягать воображение. И поэтому я могу смотреть телефильм вполглаза, сочетая это занятие с питьем чая или вязанием носков. Восприятие фильма — это, конечно, труд, но труд, не предполагающий концентрации внимания и не требующий полета воображения. Чтение же есть занятие, само по себе способствующее развитию человека, его продвижению по бесконечной лестнице, ведущей вверх — от простых и неразвитых эмоций и влечений, от элементарных оценок и суждений к утонченным и дифференцированным чувствованиям, к страсти, обогащенной культурой, к сложным и глубоким представлениям. Происходящее в процессе чтения изменение внутреннего мира личности — это не что иное, как формирование духовности.

К.Э.Разлогов не усматривает ни малейшей разницы между чтением художественного произведения и просмотром фильма. Он как бы не замечает того, что любая экранизация есть обеднение литературного источника, накладывание оков на воображение человека. Существует принципиальное различие между образом, построенным воображением в процессе чтения, и образом, возникшим в результате созерцания изображения на теле- или киноэкране. Словесное изображение всегда требует активного достраивания образа, необходимости внутреннего усилия, сотворчества писателя и читателя. Иное дело — изображение на экране. Предмет, запечатленный на киноплёнке, навсегда застыл в своем уникальном бытии, он представляет себя и только себя, он весь

уже сформирован. Миг остановлен, воплощение завершено. Образ на экране — это всегда точка. Образ, существующий в материале слова, — многоточие. Поэтому чтение есть высшая в сравнении с созерцанием на экране ряда изображений духовная деятельность человека.

Идеи, высказанные К.Э.Разлоговым, нельзя расценивать как невинную игру ума. Если судить по большому счету (а только такой счет единственно уместен, когда речь идет о явлениях культуры), концепция К.Э.Разлогова ведет к стиранию граней между хорошим и плохим, дозволенным и запретным, высоким и низким. Принятие данной концепции означало бы такую деформацию ценностного мира, за которую неизбежно придется платить существенным увеличением масштабов бездуховности в обществе, превращением потребительски-гедонистических установок в безусловно господствующие. Можно ли смириться с этим? Вправе ли человек, сознающий свою личную ответственность за происходящие в мире культуры процессы, занимать отстраненно-созерцательную позицию?

#### 4. О религиозном воспитании и образовании

Советская система образования ставила своей целью воспитание убежденных атеистов. Некоторое представление о том, как мыслилось привить ученикам атеистическое мировоззрение, дает учебное пособие Н.С.Гордиенко "Основы научного атеизма"<sup>60</sup>, изданное уже в период перестройки. В книге после каждой темы приводятся методические рекомендации учителю, в которых указывается, при изучении каких дисциплин и каких курсов данный материал может быть использован. Например, материалу главы "Религия в современной борьбе идей" автор нашел применение в курсе истории СССР при изучении тем "Социалистическая революция", "Восстановление народного хозяйства", "Построение социализма" и "Продвижение к коммунизму на основе ускорения социально-политического развития страны". Н.С.Гордиенко рекомендует использовать этот материал в курсе обществоведения по теме "Основы советского государства и права", а также при изучении экономической и социальной географии СССР. Классному руководителю он предлагает "обратить серьезное внимание на причины религиозности верующих учащихся и их родителей"<sup>61</sup>. Не обойден вниманием и учитель литературы<sup>62</sup>. Методические рекомендации излагаются с навешивающей неизбывную скуку обстоятельностью, пунктуальностью и редкостным педантизмом. Без сомнения, чтение труда профессора Гордиенко, в особенности высосанных им из пальца методических советов, — лучший способ вызвать органическое отвращение к научному атеизму.

С момента появления учебного пособия Н.С.Гордиенко прошло не так уж много лет, но общественная атмосфера изменилась радикально. Былые знамена повергнуты в прах, на их место водружены новые

стяги. Ушла в прошлое прежняя атеистическая ангажированность системы образования, но это вовсе не значит, что утвердился более взвешенный и трезвый взгляд на вопросы религиозного воспитания и образования.

Сейчас в среде методистов обсуждается вопрос о желательности введения религиозных дисциплин в программу средней школы. Основной аргумент в защиту данной позиции состоит в том, что религия способствует формированию высокой нравственности и духовности.

При этом не принимается во внимание практика стран Запада, что довольно удивительно. Обычно ссылка на "цивилизованные страны" (т.е. на Запад) является решающим аргументом в пользу введения в России каких-либо новаций. "На Западе экономические процессы регулируются рынком, значит, необходимо ввести рынок и у нас". "На Западе существует суд присяжных заседателей, следовательно, он необходим и нам". "На Западе расходы на оплату жилья составляют более четверти доходов семьи, стало быть, такой порядок нужно ввести и в России". Почему бы и в вопросе о преподавании богословских дисциплин не посмотреть на западный образец? На Западе, как известно, повсеместно принята концепция светского характера образования. Религиозное образование является делом совершенно добровольным и осуществляется в рамках подготовки священнослужителей. (Можно изучать богословие и в специальных школах при церкви с целью удовлетворения собственной любознательности.) Запад принял концепцию светского образования, потому что такой путь был подсказан самой жизнью. При обилии конфессий и религиозных доктрин невозможно решить приемлемым для всех образом, какую именно доктрину изучать в конкретном учебном заведении. Преподавание богословских дисциплин в государственных учебных заведениях стало бы поводом для бесконечных и неразрешимых конфликтов представителей разных конфессий. Избежать этих конфликтов можно только одним способом — вывести богословские дисциплины за рамки государственной системы образования.

В России существует не меньшая, а, пожалуй, и большая конфессиональная пестрота, чем в большинстве стран Запада, и потому здесь причин для принятия концепции светского образования предостаточно. Такое решение вопроса выглядит естественным и логичным, но вызывает чувство некоторой неудовлетворенности. К сожалению, в нашей стране бытует массовое невежество в вопросах религии. А между тем религия образует глубокий и мощный пласт человеческой культуры. В ней аккумулированы смыслы и ценности, создававшиеся на протяжении многих веков. Пройгнорировать их — значит существенно обеднить поле возможного выбора мироотношения личности. Следовательно, серьезное знакомство с религией — необходимый аспект полноценного образования. Вовлечение учащихся в обсуждение мировоззренческих вопросов, где высказываются прямо противоположные подходы, разви-

васт умение вести цивилизованный диалог, благоприятствует выработке такого качества, как толерантность, словом, способствует формированию духовности.

Итак, с одной стороны, образование должно оставаться светским. С другой, было бы крайне неразумно и далее игнорировать тот потенциал духовности, который заложен в религии. Как быть?

С нашей точки зрения, наиболее приемлемым выходом из данной ситуации было бы введение в программы средних школ курса истории религий. Проблема заключается в том, что у части учителей средней школы (как и среди преподавателей вузов) сохраняется подозрительное отношение к этому курсу как к современному варианту научного атеизма. Это отношение не просто изменить, ибо в его основе лежит глубоко укоренившееся представление о гуманитарных дисциплинах как инструментах идеологического воздействия на сознание учащихся. Учительская общественность еще не вполне освоилась с мыслью, что главное назначение гуманитарной подготовки — расширение духовного горизонта личности, приобщение к определенному, свойственному гуманитарным наукам, способу духовного освоения действительности.

Разумеется, преподаватель, ведущий курс истории религий, не может избежать мировоззренческих оценок и суждений. Такова специфика данного предмета и гуманитарного знания в целом. Но существует разница между ясным обозначением собственной позиции и “мировоззренческой подготовкой”. Учитель не должен скрывать свои идейно-теоретические взгляды, но он не имеет права превращать изложение предмета в агитацию за “единственно верное учение”.

Любой учебный курс выполняет великое множество функций. И от того, какие именно функции мы сочтем главными, зависит понимание целей преподавательской деятельности, ее конкретных задач и приоритетов.

В настоящее время важнейшей функцией курса истории религий является просветительская. Нет нужды специально объяснять, что характер образования и воспитания в советском обществе отнюдь не способствовал формированию реальных знаний о религии. Задача учителя — развеять невежество, ознакомить учащихся с основными конфессиями и главными моментами их истории. Быть может, в будущем этого делать не потребуются, но сейчас такова основная цель курса истории религий.

История религий — это не просто история того, как формировались и эволюционировали религиозные представления, культы, конфессии. В сущности, история религий есть важнейший аспект истории культуры и истории общества. И поэтому изучение курса истории религий обогащает знаниями об истории культуры, способствует более глубокому пониманию развития социальных отношений. Преподавание данной дисциплины призвано помочь учащимся постигать типологию культуры, видеть различные культурные типы, различные культурные миры,

улавливать своеобразие и взаимосвязи явлений культуры. Описанную таким образом функцию курса истории религий можно было бы обозначить как культурологическую.

В рамках религии поднимаются и определенным образом решаются экзистенциальные проблемы. Смысл жизни и отношение к смерти, долг и влечение, милосердие и сострадание, вера, надежда, любовь — все эти феномены живо интересуют думающего человека и особенно человека на пороге духовного самоопределения. Курс истории религий интересен и поучителен тем, что он позволяет сопоставить разные варианты решения экзистенциальных проблем. Обогащение опытом разных культурно-религиозных традиций делает выбор собственной жизненной позиции более осознанным, поможет глубже уяснить причины предпочтения того или иного мироотношения. Вполне отдавая себе отчет в несовершенстве термина, предлагаем назвать означенную функцию курса истории религий экзистенциальной.

Курс истории религий не может не затрагивать комплекс проблем, связанных с гражданским самоопределением личности. Хотя в России имеется немало конфессий, нельзя игнорировать тот факт, что российская государственность была теснейшим образом связана с православием. Это обстоятельство наложило сильный отпечаток как на церковь, так и на государство. Приобщение к знаниям по истории религий, и прежде всего по истории православия, способно придать гражданскому, патриотическому чувству яркость и остроту непосредственного переживания. Если наше стремление к формированию просвещенного патриотизма — не пустая декларация, если мы относимся к делу воспитания молодого поколения серьезно и ответственно, мы не вправе забывать об эмоционально-нравственном потенциале курса истории религий. Нам представляется, что есть все основания для выделения такой функции курса истории религий, как воспитание просвещенного патриотизма.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Человек и духовность/Под ред. В.Г.Федотовой. Рига: Зинатне, 1990. С. 5.

<sup>2</sup> Можно выразиться и сильнее: куда несет Россию? Именно в такой форме поставил вопрос В.В.Белоцерковский (см.: *Белоцерковский В.В. Куда несет Россию?//Свободная мысль*. 1996. № 6. С. 14—28).

<sup>3</sup> См.: *Общественные науки и современность*. 1995. № 2. С. 40—51.

<sup>4</sup> Там же. С. 50.

<sup>5</sup> Там же. С. 46.

<sup>6</sup> Там же.

Замечательная особенность выступлений Е.Гайдара — откровенность на грани цинизма. Он вполне серьезно полагает, что социальная материя поддается лихому экспериментированию. Себя он ощущает орудием прогресса и потому не ведает ни страха перед возможными негативными последствиями своих действий, ни сострадания к людям, которых он обрекает на расправу за свою не знающую предела самоуверенность. Только такой человек был способен разом отпустить цены и проводить шоковую терапию.

- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же. С. 41—42.
- <sup>9</sup> Там же. С. 43.
- <sup>10</sup> Риск исторического выбора России (материалы "круглого стола")//Вопр. философии. 1994. № 5. С. 3—36.
- <sup>11</sup> Там же. С. 11.
- <sup>12</sup> Там же. С. 23.
- <sup>13</sup> Там же. С. 22.
- <sup>14</sup> О социалистической альтернативе опубликован ряд статей в журнале "Свободная мысль" (см.: *Шафф А.* Мой XX век. 1994. № 4, 5; *Майданик К.* Левые движения в поставторитарном обществе. 1994. № 9; *Кагарлицкий Б.* Левые в России: надежды, неудачи, борьба. 1994. № 11; *Самарская Е.* Социализм в перспективе постиндустриализма. 1995. № 4; *Баллаев А.* Элементы социалистичности и натиск истории. 1995. № 9; *Бузгалин А.* В поисках социалистической альтернативы. 1996. № 2; *Он же.* О будущем социализма в России. 1996. № 5).
- <sup>15</sup> См.: Россия перед выбором. М.: Агентство "Обозреватель", 1995.
- <sup>16</sup> См.: Там же. С. 25.
- <sup>17</sup> См.: Там же. С. 26.
- <sup>18</sup> См.: Там же. С. 27.
- <sup>19</sup> См.: Там же. С. 28.
- <sup>20</sup> См.: Там же. С. 25, 33.
- <sup>21</sup> См.: Там же. С. 38.
- <sup>22</sup> См.: Там же. С. 41.
- <sup>23</sup> См.: Там же.
- <sup>24</sup> См.: Там же. С. 45.
- <sup>25</sup> См.: Там же. С. 60.
- <sup>26</sup> См.: *Кара-Мурза С.Г.* Что происходит с Россией? Куда нас ведут? Куда нас приведут? М.: Былина, 1993. 64 с.
- <sup>27</sup> См.: *Кара-Мурза С.Г.* После перестройки. Интеллигенция на пепелище родной страны. М.: Былина, 1995. 132 с.
- <sup>28</sup> К сожалению, вокруг данных размышлений С.Г.Кара-Мурзы организован заговор молчания. С ними не спорят, их просто игнорируют.
- <sup>29</sup> См.: "Желтый дом" (1980); "Коммунизм как реальность" (1981); "Гомо советикус" (1982).
- <sup>30</sup> *Зиновьев А.А.* Русский эксперимент. М.: Наш дом — L'Age d'Homme, 1995. С. 35.
- <sup>31</sup> Там же.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Там же. С. 396—402.
- <sup>34</sup> Там же. С. 416.
- <sup>35</sup> См.: Там же. С. 417.
- <sup>36</sup> *Подберезкин А.И.* Через духовность — к возрождению Отечества и мировому лидерству/Россия перед выбором. С. 9—10.
- <sup>37</sup> *Зюганов Г.А.* Россия и современный мир. М.: Агентство "Обозреватель", 1995. С. 93.
- <sup>38</sup> *Согрин В.Г.* Взлет и падение российских утопий//Общественные науки и современность. 1995. № 2. С. 14.
- <sup>39</sup> *Панарин А.С.* Выступление на заседании "круглого стола" "Риск исторического выбора России"//Вопр. философии. 1994. № 5. С. 3.
- <sup>40</sup> *Дилигенский Г.Г.* Выступление на заседании "круглого стола" "Риск исторического выбора России"//Там же. С. 9—10.
- <sup>41</sup> Там же. С. 10.
- <sup>42</sup> *Троицкий Е.С.* Что такое русская соборность? М., 1993. С. 5.
- <sup>43</sup> О евразийстве только в "Вопросах философии" в последнее время появились следующие публикации: *Хоружий С.С.* Карсавин, евразийство и ВКП. 1992. № 2; *Люкс Л.* Евразийство. 1993. № 8; *Панарин А.С.* Россия и Евразия: геополитические вызовы и цивилизационные ответы. 1994. № 12; Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы "круглого стола"). 1995. № 6.

<sup>44</sup> В доказательство данного тезиса обычно приводят суждения французского графа А. де Кюстина, составившего себе твердое мнение о России на основании впечатлений, полученных во время трехмесячного путешествия по стране. Русского языка граф не знал и знать не стремился.

<sup>45</sup> Кантор В.К. Стихия и цивилизация: два фактора "российской судьбы"//Вопр. философии. 1994. № 5. С. 27.

<sup>46</sup> Милов Л. Если говорить серьезно о частной собственности на землю... Россия: климат, земельные отношения и национальный характер//Свободная мысль. 1993. № 2. С. 77.

<sup>47</sup> См.: Там же. С. 87.

<sup>48</sup> Там же. С. 80.

<sup>49</sup> И.Солоневич объясняет движение русских на восток, как и успехи в построении государственности России, государственным инстинктом, который присущ русскому народу и отсутствует у некоторых других народов. Таким образом, государственный инстинкт выступает у И.Солоневича последним объяснительным понятием наподобие "пассионарности" Л.Гумилева. Но откуда этот инстинкт берется? Почему одни народы им наделены, а другие — обделены? На эти вопросы не дается ответа. По существу, "государственный инстинкт" — понятие-ярлык, которое привлекается *post factum* для объяснения явлений, которые уже имеются в наличии. Подобный прием мышления лишает концепцию И.Солоневича научной ценности и придает ей характер паранаучной фантазии.

<sup>50</sup> О своем отрицательном отношении к данному аспекту историсофских построений Н.А.Бердяева пишет И.Шафаревич (см.: *Шафаревич И.* Русофобия. Две дороги к одному обрыву. М.: Товарищество русских художников, 1991. С. 10—11).

<sup>51</sup> К образу Великой России весьма скептически относится такой авторитетный исследователь, как Д.Е.Фурман. По его мнению, "ни при каком, даже самом идеальном, варианте развития Россия в конце следующего века великой державой никак быть не может. Это будет довольно маленькая страна, пусть и занимающая большую территорию. <...> Для нашего сознания эта перспектива неприемлема. Но есть много неприемлемых для сознания перспектив, которые тем не менее неотвратимы" (*Фурман Д.Е.* Внешнеполитические ориентиры России//Свободная мысль. 1995. № 8. С. 13).

<sup>52</sup> В потоке идеологически ангажированных изощренно-мазохистских публикаций, обрушившихся на голову читателей в последние годы, встречаются порой и своего рода шедевры. К ним безусловно относится статья "Зомби по-советски" (Общественные науки и современность. 1993. № 6), принадлежащая перу В.Пелевина. В этой статье советские люди изображаются как существа, лишенные собственной воли, безропотно и покорно исполняющие приказы начальства, словом, как зомби в полном смысле слова. По сути, В.Пелевиным осуществлена полная дегуманизация образа советского человека. Так поступают только с врагом в войне на уничтожение.

<sup>53</sup> Эрднеев П.М., Эрднеев Б.П. Укрупнение дидактических единиц в обучении математике. М., 1986. С. 19.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Карлов Н.В. Полемические заметки о науке в наше время//Свободная мысль. 1991. № 16. С. 67.

<sup>56</sup> Разлогова К.Э. Выступление на заседании "круглого стола" "Книжность как феномен культуры"//Вопр. философии. 1994. № 7—8. С. 13.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же. С. 14.

<sup>59</sup> Там же. С. 14—15.

<sup>60</sup> См.: Гордиенко Н.С. Основы научного атеизма. М.: Просвещение, 1988. 304 с.

<sup>61</sup> Там же. С. 109.

<sup>62</sup> См.: Там же.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Концепция духовности личности, которую автор выносит на суд читателей, — это реляционная концепция. В ней духовность трактуется как определенный тип мироотношения, определенная смысложизненная позиция. Сущность духовности — в открытости личности навстречу миру. В качестве антипода духовности выступает бездуховность. Она состоит в субъективной отгороженности от мира, во внутреннем отпадении личности от дел и забот мира.

Духовность неотделима от ценностей гуманизма. Личность, живущая в модусе духовности, устремлена к гуманистическим ценностям. Личность, чье существование бездуховно, относится к Другому не как к самоценному и равному себе существу, а как к вещи, инструментально, прагматически, и потому бездуховность несовместима с гуманизмом.

Духовность проявляется в различных формах, связанных с разными видами человеческой деятельности. Бездуховность существует в определенных формах, обусловленных реализуемой жизненной стратегией. Псевдодуховность есть бездуховность по сути и духовность по видимости. Формы псевдодуховности обнаруживают определенную корреляцию с формами духовности.

Понятия духовности и бездуховности характеризуют не тактику, а жизненную стратегию личности, ее позицию в мире, самоопределение в ценностном поле. От личности и только от нее зависит, какую жизненную ориентацию избрать: установку на самораскрытие навстречу миру, на самотрансценденцию или же, наоборот, на самонизоляцию, самоотчуждение от мира, замыкание в себе.

Духовность формируется изнутри человеческого существа как свободный выбор смысложизненной ориентации. Духовность не является непосредственным результатом воспитания и образования, но воспитание и образование создают объективные условия, в которых личность осуществляет свой субъективный стратегический выбор. Создать благоприятные условия для формирования духовности и блокировать воздействие неблагоприятных факторов — разрешима в принципе, хотя и нелегко решаемая на практике задача. Конфликт ценностей, переживаемый современным российским обществом, чрезвычайно осложняет задачу самоопределения личности в модусе духовности. Будущее духовности

в российском обществе зависит от траектории его дальнейшего развития и от эволюции системы образования.

За рамками настоящей работы остались многие важные и интересные проблемы. Без сомнения, специального внимания заслуживает вопрос о развитии духовности как в плане онтогенеза, так и в плане филогенеза. Рассмотрение духовности в эволюционном аспекте высвечивает проблему культурно-исторических типов духовности. Развитие современной цивилизации заставляет задуматься над проблемой обуздания эгоизма, потребительски-гедонистических установок и т.п. В этой связи встает задача исследования диалектики духовности и бездуховности. Неотъемлемой частью данной задачи является углубленное изучение псевдодуховности, ее форм и проявлений.

Как практически противостоять стихии бездуховности? Как, какими средствами и методами влиять на личность в направлении выбора ею позиции открытости навстречу миру? Эти вопросы носят далеко не академический характер. И если в книге удалось высказать суждения, которые могут способствовать поиску ответов на них, автор будет считать свою задачу выполненной.

*Научное издание*

**Лившиц Рудольф Львович**

**ДУХОВНОСТЬ И БЕЗДУХОВНОСТЬ  
ЛИЧНОСТИ**

Редактор *М.И.Лаевская*  
Технический редактор *Т.М.Качула*  
Компьютерная верстка *Н.П.Сорокиной*

ИБ № 922

Изд. лиц. № 0257 от 22.11.96.

Подписано в печать 04.03.97. Формат 60 × 84 1/16. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Гарнитура NTTimes.

Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 10,7. Тираж 500 экз. Заказ 1033.

Издательство Уральского университета.

620219 Екатеринбург, ГСП-830, пр. Ленина, 136.

Отпечатано с диапозитивов в Тип. Упр. изд., полиграфии и кн. торговли.

В. Пышма. ул. Кривоусова, 11.